قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

الفكر العربي المعاصر

مقاربات نقدية في فكر

محمد عابد الجابري، محمد أركون، هشام شرابي

برهان غليون، علي الوردي، علي حرب

محمد حسن الأمين — محمد مهدي شمس الدين — طه جابر العلواني

غالب حسن — ابراهيم العبادي — عادل عبد المهدي

لؤي صافي — صائب عبد الحميد — كامل الهاشمي

العدد الثالث ١٤١٩ـ١٩٩٨

QADHAYA ISLAMIYA MUASIRA

Ideological Magazie On Cultural Concerns Of Contemporary Muslim

3rd issus , 1419 - 1998

وكلاء التوزيع:

● لبنان والبلاد العربية:
* بيروت
الغبيري ص.ب ٨٥ - ٢٥

● أوروبا:
* 348a Harrow Road
Paddington
London W9 2HR

* A.A.M
COMBREAU
42550 APINAC
FRANCE

● الولايات المتحدة
Qadhaya Islamiya Muasira
P.O.BOX 571405
Salt Lake City,
UT 84157 - 1405.U.S.A

● أستراليا
* 89 RAILWAY ST.
ROCKDALE 2216 N.S.W

● مراسلات التحرير:
* IRAN - QUM
P.O.BOX 3347 - 37185
TEL / FAX: 0098 - 251 - 732378

قضايا اسلامية معاصرة

فكرية متخصصة تعنى بالهموم الثقافية للمسلم المعاصر

رئيس التحرير

عبد الجبار الرفاعي

لبنان ـ بيروت

الغبيري ص.ب ٢٥/٨٥

هاتف: ٨١٣٤٣٨ـ٣ـ٠٠٩٦١

العدد الثالث ١٤١٩ ـ ١٩٩٨

بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

الافتتاحية

□ المشهد الثقافي العربي الراهن ..... **رئيس التحرير ٤**

حوارات

□ العقلانية، التراث والمعاصرة، قراءة النص
في الفكر العربي المعاصر ..... **محمد حسن الامين ١٣**

□ المشهد الثقافي العربي: الماضي والحاضر
..... **طه جابر العلواني ٢٦**

□ المشهد الثقافي العربي: هموم وتطلعات
..... **لؤي صافي ٤٥**

الآراء الواردة في الموضوعات تعبر عن وجهة نظر صاحبها ولا تعبر بالضرورة عن رأي الدورية

ترتيب الموضوعات يخضع لاعتبارات فنية لاعلاقة لها بمكانة الكاتب أو الموضوع

للدورية الحق في اعادة نشر الدراسة مستقلةً أو ضمن مجموعة بعد نشرها فيها

تنشر الدورية الدراسات المقدمة للمؤتمرات والندوات والحلقات الدراسية

دراسات

□ موقف الاسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي

..... **محمد مهدي شمس الدين ٦٠**

□ التحيز للنموذج الحضاري الغربي في الفكر العربي المعاصر

..... **عبد الوهاب المسيري ٧٩**

□ علي الوردي عالم الاجتماع المثير للجدل ..... **صائب عبد الحميد ١٤٧**

□ هشام شرابي وأطروحة النظام الأبوي ..... **إبراهيم العبادى ١٨٨**

□ اشكالية الحرية والحداثة وعلاقتها بالاسلام في فكر برهان غليون

..... **عادل عبد المهدي ٢٢٤**

□ مقاربة في النص: وقفة مع علي حرب في مشروعه ..... **غالب حسن ٢٣٨**

□ أركون ومشروع نقد العقل الاسلامي: اشكالية العلاقة بين العقل الاسلامي والوحي ..... **كامل الهاشمي ٢٤٥**

□ أواليات الجابري بين النظرية والتطبيق ..... **غالب حسن ٢٦٣**

الافتتاحية

المشهد الثقافي العربي الراهن

رئيس التحرير

نشأة النظام الثقافي العربي الحديث:

يسود اعتقاد بين المهتمين بالفكر العربي الحديث ان لحظة تشكيل النواة الجنينية لهذا الفكر بدأت في نهاية القرن الثامن عشر، عندما غزا نابليون مصر (١٧٩٨ـ١٨٠١) وجلب معه مجموعة من العلماء والباحثين في عدة تخصصات علمية، فتعرف المجتمع للمرة الاولى على المعارف الجديدة، وتوالدت بمرور الايام استفهامات لم تُسمع في الفترة السابقة، مماأتاح للتفكير ان يتجه صوب مشاغل اخرى، يتجاوز بها ماألفه في الماضي، منقّباً عن اسباب التخلف التي قادت الشرق الى الانحطاط في عصر يحقق فيه الغرب مكاسب وفتوحات هائلة في شتى الميادين.

غير ان هذا الاعتقاد يعبر عن تفسير تبسيطي للتحولات الفكرية والاجتماعية، ذلك ان هذه التحولات لاينفرد بها عامل واحد، وانما يساهم في انتاجها نسيج معقد من العوامل الظاهرة والمستترة، يعود بعضها الى البيئة المحلية والمسار الخاص للمجتمع، ومايحفل به من تيارات وصراعات وافكار، والاطار المعرفي الذي تتموضع داخله الافكار والمفاهيم، ويعود بعضها الآخر الى مايواجهه المجتمع من تحديات خارجية، ومايخترق النظام الثقافي السائد من مقولات وافكار مهاجرة من المجتمعات الاخرى، فالتحديات الخارجية سواء تمثلت بأفكار مهاجرة او احتلال عسكري او اكتشاف مسالك ومعابر بحرية بديلة لطرق المواصلات ومايمكن ان ينجم عنها من تبدل في الصورة الجغرافية للعالم، كل ذلك لايمكن ان يكون بمفرده سبباً لظهور النظام الثقافي العربي الجديد، اذا استبعدنا منه مجمل العوامل الثقافية والاجتماعية الداخلية.

على ان اكتشاف التقدم الاوروبي ومعطيات المعارف الجديدة في الغرب، والخوف من زحف اوروبا باتجاه الشرق، وتطويقها لمراكزه الحضارية وممراته الجغرافية، سبق غزو نابليون الى مصر بمدة طويلة، فمثلاً يكتب المؤرخ عمر

طالب عام ١٦٥٢، منبهاً الدولة العثمانية الى تنامي النفوذ الاوروبي قائلاً: «الآن اصبح الاوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم الى كل الجهات فتصل المرافئ الهامة من العالم، قبلاً كان تجار الهند والسّند معتادين على المجئ الى السويس، وكانت بضائعهم توزّع على ايدي المسلمين الى العالم اجمع، اما الآن فهذه البضائع تنقل على مراكب برتغالية وهولندية وانكليزية الى فرنجستان، وتنشر في العالم اجمع انطلاقاً من هناك، اما ماليسوا بحاجة اليه، فانهم يأتون به الى استانبول وغيرها من اراضي الاسلام، ويبيعونه بخمسة اضعاف سعره الفعلي، فيكسبون بذلك المال الوفير، لهذا السبب اصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الاسلام. يجب على الدولة العثمانية ان تسيطر على شواطئ اليمن وعلى التجارة المارة من هناك، والاّ فانه لن يمر وقت طويل ويسيطر الاوروبيون على بلاد الاسلام[١].

وكانت قد وفدت عدة بعثات اوروبية من الآباء اليسوعيين والعازاريين الى المنطقة العربية في الربع الاول من القرن السابع عشر، واتخذت من لبنان وسوريا موطناً لانشطتها، فأسست مدارس، ولبثت انشطتها مدة تناهز القرن، ولم تتوقف الاّ بعد ان اصدر البابا كليمان قراراً عام ١٧٧٣ بحل تنظيماتها، ثم استأنفت عملها من جديد حدود سنة ١٨١٣، كذلك قدمت بعثات اميركية الى المشرق العربي، وتمحور اهتمامها على ادخال مناهج جديدة للتعليم، ونقلت سنة ١٨٣٤ اول مطبعة من مالطا الى بيروت. واتسع عمل البعثات اليسوعية الفرنسية والبعثات الاميركية بالتدريج، فقررت تحويل مدرستيهما من ـ عزير بالنسبة للفرنسيين، وعبيه بالنسبة للأميركيين ـ الى بيروت متدرجين بهما الى جامعتين، وتواصل نشاط البعثات الاوروبية في المنطقة وازداد عددها، فبلغت اثنتا عشر بعثة في نهاية القرن التاسع عشر، منها الانجليزية والالمانية والروسية والايطالية[٢].

ولم تقتصر قنوات التعرف على اوروبا في المشرق العربي على ذلك بل كانت اصداء الثورة الفرنسية وشعاراتها تتردد قبل ذلك في الدولة العثمانية وولاياتها العربية.

فلماذا نعتبر دخول جيوش نابليون الى مصر سنة ١٧٩٨ هي نافذة اكتشاف اوروبا الحديثة ومعارفها الجديدة؟ ولماذا نقرن الوعي الحديث في العالم العربي بعملية الغزو والاحتلال، ونهمل غير واحدة من العوامل المحلية، وتطور الافكار وتوالدها في نسقها الداخلي الخاص؟.

لقد حدثت تحولات حاسمة في الأزهر في القرن الثامن عشر، قبل مجئ نابليون الى مصر، تجسدت بتولي الشيخ حسن العطار مشيخة الازهر، وتصديه والقاضي الزبيدي مؤلف «تاج العروس» لقيادة حركة اصلاح للنظام التعليمي في

الأزهر، وارساء أسس نهضة فكرية تبلورت في نمو الانتاج الفكري وازدهاره، وتربية نخبة من الطلبة، وتوعيتهم بهموم العصر ورهاناته، اشتهر منهم فيما بعد الشيخ رفاعه رافع الطهطاوي الذي حرص شيخه حسن العطار على ابتعاثه الى فرنسا بمعية أول بعثة طلابية تغادر القاهرة لدراسة المعارف الجديدة في الغرب، فمكث الطهطاوي خمسة اعوام (١٨٢٦ ـ ١٨٣١) في باريس، عاد بعدها الى مصر، واضطلع بدور هام في تدشين اصول الفكر العربي الحديث.

لكن المنعطف البارز في مسار هذا الفكر تحقق في الربع الاخير من القرن التاسع عشر، لما هبط السيد جمال الدين الحسيني المعروف بالافغاني القاهرة سنة ١٨٧١، وباشر ثورة ثقافية نفذت اشعاعاتها في مؤسسات التعليم القائمة وقتئذ، وعلى رأسها الأزهر، وفي اروقة القصر السلطاني، والصحف والدوريات، والانتاج الفكري بأسره، وقد صدح هذا «العبقري البريالذي يستحيل ترويضه» مثلما وصفه احد اصدقائه الانجليز، صدح بآرائه من خلال «جمعية العروة الوثقى» والصحيفة التي اصدرتها «العروة الوثقى» بمعية تلميذه الشيخ محمد عبده، وكان هذا الاخير يواكب خطى استاذه في الاصلاح، حتى انصرف في الحقبة الاخيرة من حياته الى الاصلاح الثقافي والتربوي خاصة.

ان النظام الثقافي العربي الحديث مدين في نشأته وتطوره في نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر للأفكار الاصلاحية الحديثة التي ظهرت بذرتها في الأزهر الشريف وغيره من حواضر العلوم الاسلامية التاريخية، الّا ان ذلك لايعني نفي تأثير التحديات الخارجية، وماصاحبها من التعرف على العلوم الحديثة في اوروبا، وشيوع الافكار الغربية، في توجيه التيارات الفكرية الحديثة في العالم العربي. فان مجموع التحديات الثقافية والتقنية والعسكرية، عملت على المسارعة بانبثاق سلسلة استفهامات، وصياغة عدة مفاهيم، ماكان لها ان توجد لولا تلك التحديات، فالافكار المهاجرة القادمة من الخارج تعمل على احداث اهتزاز في بنية النظام الثقافي المحلي، اذا ماصادفت قلقاً وارتياباً في بعض البداهات المتوارثة.

ازواج مفهومية:

تداول خطاب النخبة العربية منذ القرن التاسع عشر مجموعة مفاهيم تمت صياغتها بصورة تبدو متقابلة متضادة، ينفي احدها الآخر، من قبيل الدين والعلم، الدين والدولة، الدين والفلسفة، العقل والنقل، الاصالة والمعاصرة، التقليد والحداثة، الأنا والآخر، الدين والقومية، الاسلام والعروبة ، القومية والوطنية، الوحدة والاختلاف، الحضارة والبداوة....وغيرها.

وشاعت تفسيرات مختلفة لهذه المفاهيم، تبعاً للاختلاف المرجعي في تناولها، فالليبرالي يحدد مدلولاتها في اطار رؤيته وثقافته، وهكذا الماركسي، والقومي،

والاسلامي، والانثربولوجي، وعالم الاجتماع، فنجم عن ذلك تقاطب حاد بين هذه المفاهيم ومدلولاتها المتنوعة، استتبعه تشوه وعي المجتمع وانقسامه الى افواج، تتعدد بتعدد الشروح المتباينة لهذه المفاهيم.

ويحيل احد المفكرين العرب هذه الظاهرة الى نزعة مترسخة لدينا فاننا، « لو تعمقنا في ضمائرنا، لوجدنا هناك مبدأً راسخاً، عنه انبعثت وماتزال تنبعث، سائر احكامنا في مختلف الميادين، هو مبدأ، لوعرضته على الناس في لغة واضحة صريحة، لما وجدت منهم احداً يحتج او يعارض، واعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لايكونان من رتبة واحدة، ولاوجه للمساواة بينهما[٣] ».

وقد اسرف الفكر العربي الحديث في تعميم هذه الثنائية في حقول الفكر المتنوعة، وسادت الحياة الفكرية نزعة أُحادية، لاترى من الحقيقة سوى احد ابعادها وتختزلها دائماً في هذا البعد فقط، وتشدد على افتعال المفارقات والتناقضات بين المفاهيم والافكار، فيغدو العلم مناقضاً للايمان، والاصالة مناقضة للمعاصرة...وهكذا.

واستبدت هذه النزعة في تفكير النخبة العربية وتناقلتها اجيال متعددة من المثقفين العرب، واعادت انتاج المفارقات بصيغ شتى، طالما اكتست بأقنعة لفظية، افضت الى غموض في مدلولاتها.

وبموازاة ذلك ولد اتجاه توفيقي يبحث عن اوجه الشبه ومواطن اللقاء بين تلك الازواج المفهومية المتنوعة التي ترسخت في الفكر العربي الحديث. ومثلما اسرف الاتجاه السابق في تعميم الازواج المفهومية، واخراجها بصور متنافية، اسرف هذا الاتجاه في البحث عن المقاربات بين المفاهيم المتنافية، والتمس شتى السبل بغيةالجمع مهما امكن «خير من الطرح» ـ حسب تعبير الاصوليين ـ وكأن الاتجاه التوفيقي يستعيد منطق الفارابي في « الجمع بين رأيي الحكيمين» الذي اسس للمنحى التلفيقي في التفكير الفلسفي عند الاسلاميين، عبر تأكيد التصالح والانسجام بين عقلانية ارسطو وغنوص مدرسة الاسكندرية.

ان مثل هذا التوفيق ينتهي عادة الى مزج تعسفي بين الاضداد، ويتحول الى تلفيق مشوه يلتقط بعض المركبات الذهنية من الفكر الغربي، ثم يسكبها في مصاهر التراث، فيولّد منها افكاراً هجينة مقطوعة النسب، لاتجسد ابداعاً حقيقياً، وانما تعمل على تشويه الوعي واقحام العقل في سجالات متوالية.

اما التوفيق الذي يحلل المركبات الذهنية المتنوعة، ويفحصها ويغربلها بدقة، ليقف على الخصائص النوعية لعناصرها ومكوناتها الاساسية، ويتعرف على سمات كل واحدة منها، والاطار المعرفي الذي تخلقت في فضائه، ثم يلاقحها بعناصر اخرى تتعادل معها في مركب متجانس، تتسق مكوناته بانسجام وتوازن، فان هذا التوفيق لايعمل على تناشز المفاهيم، وخلق افكار مضطربة

هجينة، وانما يؤدي الى تفاعل ايجابي بين مظاهر التفكير الانساني، فيوحد ابداعات العقل في نسق منتظم، تتناغم مكوناته في ايقاع مشترك، مهما تباعدت مواطنه وتنوعت تجلياته.

صورة المشهد الثقافي:

يتسع الفكر العربي الحديث ليشمل عدة تيارات تنخرط في مرجعيات مختلفة، فمنها الاسلامي، والليبرالي، والماركسي، والوجودي..وغيرذلك، ويتلون كل واحد من تيارات الفكر العربي بألوان متنوعة، تتنوع تبعاً لطرائق المفكرين في بيان الآراء ومعالجة الاشكاليات، في ضوء المفهومات المرجعية لهذا او ذلك التيار.

وقد انتهج الفكر العربي المعاصر، منذ مايزيد على نصف قرن منهجاً اقتفى به خُطى سلفه «الفكر العربي الحديث» في تداول الآراء والاشكاليات ذاتها، غير انها اصطبغت لديه بصبغة جديدة، بعد ان استعار المفكر والمثقف العربي المعاصر ادوات اخرى للقراءة، اعاد عبرها قراءة النصوص السابقة بنحو مختلف، فاستأنف بناء الآراء والاشكاليات طبقاً لما اتاحته له ادواته الجديدة.

ففي الماركسية مثلاً نلتقي بعدة قراءات، ارتقى بعضها الى مستوى المشروع الذي يحاول تفسير التراث في ضوء المادية الجدلية، كما في محاولة طيب تيزيني التي عبر عنها بـ«مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، في اثني عشر جزءاً واستهلها في كتاب «من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي». ومشروع حسين مروة حول «النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية».

غير ان طيب تيزيني يتمسك بالماركسية التقليدية في بحثه، بينما يقوم حسين مروة بمحاولة تلفيقية يركب فيها بين التراث الاسلامي والمادية، وهذا مادعاه لشجب مواقف بعض المثقفين العرب الذين بشروا بانقطاع الفكر العربي المعاصر عن جذوره التراثية، وتصنيف هذه المواقف بانها نوع من الدعوة للايديولوجية البرجوازية الغربية، وتوجيه للجيل العربي نحو الانواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازية خاصة. كما صرح بذلك بقوله: «المبشرون عندنا اذن بنظرية الانقطاع مابين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري، لايقصدون توجيه الجيل العربي نحو التكنيك العلمي الغربي، بل نحو الايديولوجية البرجوازية الغربية، نحو تلك الانواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازي بخاصة، والغرض الاساسي الذي يرمون اليه هو ابعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده، ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحررية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب بأقصى حدتها[٤]».

وفي سياق مختلف يدعو الياس مرقص الى تبني ماركسية مشبعة بالعلوم

الانسانية الغربية، ومستلهمة المعطيات النقدية والمكاسب الراهنة لهذه العلوم.
ويطور مهدي عامل فهماً للماركسية، يتجاور الفهم التقليدي، مستنداً في ادواته الى المنهج البنيوي في قراءة الماركسية، الذي اشاده المفكر الفرنسي التوسير.
ويواصل المفكر الماركسي عبد الله العروي دعوته لاشاعة العقلانية، باعتبارها السبيل الوحيد لخروجنا من التخلف والتبعية، هذه الدعوة التي تبلورت باكراً لديه، منذ كتابه «العرب والفكر التاريخي» وتعمقت وتكاملت صياغتها النظرية في كتابه الاخير «مفهوم العقل: مقالة في المفارقات» الذي يميز فيه بين نمطين من العقل، هما: عقل الاسم وعقل الفعل، فيصف الاول بانه هو العقل المطلق المتعالي على الواقع، اما عقل الفعل فهو العقل الواقعي الذي يعطله عقل الاسم. وينبه على ان لاسبيل لتأصيل عقل الفعل الا بنقض عقل الاسم[٥]. وكانت اعمال العروي الاولى تصطبغ باتجاه ماركسي، يتمسك بالمقولات التقليدية للماركسية باصرار، ولذا نجده يشدد على النسبية التاريخية للأفكار، وغيرها من المقولات في كتابه «الايديولوجية العربية المعاصرة»، لكنه كان اكثر تحرراً من تلك المقولات في اعماله المتأخرة، التي تسلحت برؤية نقدية أعمق من سابقاتها، حتى طال نقده الانتاج الفكري لمواطنيه المغاربة الذين بهرتهم المناهج الراهنة في الدراسات الانسانية الغربية والفرنسية منها بالذات، لاسيما مايكتب حول الابستيمولوجيا، فوجد انها اشبه بالتصوف منها بالفلسفة، حيث يقول:« طبعاً هذه المواقف صنمية، اذا تتداخل فيها الفلسفة والمعرفة الصوفية، لكن اذا تعمقتم فيما يكتب اليوم تحت مادة ابستيمولوجيا وباسلوب غامض ومعقد، تجدون مواقف ميتافيزيقية وصوفية».[٦]
وهناك طائفة من الباحثين الماركسيين تحترف النقد، غير انه نقد منفلت من عقاله، لايتسلح فيه الناقد بالموضوعية، ولذلك ينزلق الى مساجلات صاخبة ومشاغبات ثقافية، تهدف الى اثارة الضجيج والاحتراب وليس الى بلوغ الحقيقة، مثلما يفعل صادق جلال العظم منذ اكثر من ثلاثين عاماً.
ومن الظواهر البالغة الاهمية في الفكر العربي المعاصر تنامي تيار يشتغل بنقد التراث وتقويمه، وهذا التيار وان كان ظهوره يتزامن مع تشكل النواة الاولى للفكر العربي الحديث، غير انه ومنذ ثلاثين عاماً، اي عقيب نكسة حزيران ١٩٦٧ أخذ يتبلور بالتدريج بصيغة مشاريع فكرية واسعة، استهلها الشاعر والناقد الشهير علي احمد سعيد المعروف بأدونيس في اطروحة دكتوراه قدمها في معهد الآداب الشرقية في جامعة القديس يوسف ببيروت مطلع السبعينات بعنوان:« الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب»، وبحث فيها

باسهاب البنية التأسيسية للمجتمع العربي، وكيف ان الثقافة العربية تصدر عن هذه البنية، وتساءل حول مفهوم الاصالة والموروث الثقافي الذي هو اصل ثقافتنا، واسلوبنا في التعامل مع هذا الموروث الذي يتكيف تبعاً لاتجاهاتنا الايديولوجية، «فهو تارة واحة العقل الحر، وتارة السجن والمعتقل، وهو طوراً مهد الديمقراطية، وطوراً آخر مهد العبودية، وهو حيناً يتضمن كل شئ، وحيناً فقير يحتاج الى كل شئ».[٧]

وبعد صدور مشروع ادونيس بدأت تتوالى مشاريع هامة في دراسة التراث، انطلق مؤلفوها من مرجعيات شتى، فبينما اتخذ طيب تيزيني المادية الجدلية مرجعية في محاولته المارة الذكر، والتي اصدر الجزء الاول منها سنة ١٩٧٨، تلاه حسن حنفي باصدار البيان النظري لمشروع «التراث والتجديد» في القاهرة سنة ١٩٨٠، ويتضمن هذا البيان مقدمة نظرية عامة للقسم الاول من المشروع، الذي اطلق عليه «موقفنا من التراث القديم». والقسم الاول من مشروع التراث والتجديد، يقع في سبعة اجزاء، صدر الجزء الاول منها «من العقيدة الى الثورة» سنة ١٩٨٨ في خمسة مجلدات، اما القسمان الآخران من مشروع «التراث والتجديد» فجعل حسن حنفي الثاني منهما لدراسة «موقفنا من التراث الغربي» واصدره في القاهرة عام ١٩٩١ بعنوان «مقدمة في علم الاستغراب» فيما وعد بالمسارعة باعداد القسم الثالث «موقفنا من الواقع او نظرية التفسير» ونشره قبل فوات الأوان. ومشروع «التراث والتجديد» أوسع مشروع لاعادة بناء علوم التراث، وهو يذكرنا بالاعمال الموسوعية الكبرى التي أنجزها العلماء المسلمون في العصور الماضية، وقد لانجد مايوازي هذا العمل في شموله واستيعابه، لو استطاع مؤلفه انجازه بتمامه طبق المخطط الذي اذاعه ووعد به، وان كنا نشك بقدرة عمر الفرد الواحد على تنفيذ مخطط كهذا، وهو مانبه اليه حنفي في فقرة أوردها في خاتمة كتابه « مقدمة في علم الاستغراب» بعنوان « هموم قصر العمر»، غير ان ما انجزه حنفي من مشروعه يربو على ثلاثة آلاف صفحة. وقد استند في تحليله للتراث واعادة بنائه على توظيف ادوات تنتمي الى مناهج متعددة، اقتبسها من الدراسات الانسانية الغربية المعاصرة، واجرى عليها عمليات تركيب ودمج مختلفة، ومارس استخدامها وتطبيقها على التراث بأساليب متنوعة، فانتزع منها نتائج حسبما يحلوله، حتى اضحت قضية او مقولة واحدة تتبدى كل مرة بصورة مغايرة لما سبق وان تجلت به، فتارة تغدو من مقولات التقدم والحرية واخرى تصبح مظهراً للتخلف والاستبداد.

وتزامن مع صدور مشروع حنفي في الثمانينات صدور عملين آخرين، لكن

عنوان التراث الذي وسمت به اعمال ادونيس وطيب تيزيني وحسن حنفي، اختفى هنا واستبدل بالعقل. فجاء مشروع محمد عابد الجابري في ثلاثة كتب متسلسلة تحت عنوان عام هو «نقد العقل العربي» صدرت في الفترة مابين ١٩٨٤ ـ ١٩٩٠، ثم صدرت في عام ١٩٨٦ الترجمة العربية لكتاب «نقد العقل الاسلامي» لمحمد اركون، والتي آثر لها المترجم هاشم صالح عنوان «تاريخية الفكر العربي الاسلامي».

وتقوم محاولة الجابري على التمييز المشهور الذي اقامه لالاند بين العقل المكوَّن والعقل المكوِّن، ويأخذ الجابري على الفكر العربي اهماله لنقد العقل، ويعتبر رواد النهضة غفلوا ذلك، وان «نقطة الضعف الاساسية والخطيرة، في مشروع النهضة العربية الحديثة، انهم لم يدركوا او لم يعوا ان سلاح النقد يجب ان يسبقه ويرافقه نقد السلاح، لقد اغفلوا نقد العقل[٨]» وهذا مادعاه لأعداد ثلاثيته في «نقد العقل العربي» والتي قام فيها بدراسة تحليلية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، وهي نظام البيان والعرفان والبرهان حسب تحليله، واستند في تحليل هذه النظم وبيانها على توظيف «مفاهيم تنتمي الى فلسفات او منهجيات او قراءات مختلفة متباينة، مفاهيم يمكن الرجوع ببعضها الى كانت او فرويد او باشلار او التوسير او فوكو، بالاضافة الى عدد من المقولات الماركسية»[٩].

اما محمد اركون فانه يدعو لكسر طوق القراءات التقليدية للنصوص، واللجوء الى قراءة بديلة توظف العلوم الألسنية ومناهج العلوم الانسانية الراهنة في قراءة النصوص، وقد صرح في انه يستمد معظم مفاهيمه في تفكيره حول الاسلام «من كتابات ليفي شتراوس، وفوكو، ودريدا، ولاكان، وكاستور ياديس[١٠]».

كذلك انبثق في السنوات الاخيرة تيار في المشهد الثقافي العربي تتمحور اعماله حول النص، وينادي بضرورة توظيف معطيات اللسانيات والسيمولوجيا والهرمنيوطيقا الجديدة في تحليل النصوص واكتناه مدلولاتها، وينخرط في هذا التيار نصر حامد ابو زيد ومحمد شحرور وعلي حرب.

يبقى ان نشير الى ان هناك قطاعاً من الرموز من ذوي الاسهام المتميز في المشهد الثقافي العربي الراهن، ليس بوسعنا هنا استقراء اعمالهم جميعاً، فمثلاً في مصر عبد الرحمن بدوي وسمير امين وانور عبد الملك ومحمود امين العالم وفؤاد زكريا ومحمد احمد خلف الله، وفي سوريا جورج طرابيشي، ونديم البيطار، وبرهان غليون وحليم بركات ومطاع صفدي، وفي فلسطين هشام شرابي وادوارد سعيد، وفي العراق هادي العلوي وعلي الوردي، وفي لبنان ناصيف نصار وعلي حرب وعلي زيعور، وفي المغرب عبد الكبير الخطيبي

ومحمد عزير الحبابي وفاطمة المرنيسي ومحمد بنيس ومحمد وقيدي وعبد الاله بلقزيز، وفي تونس هشام جعيط.....وغيرهم.
كما ان التيار الفكري الاسلامي يحتل حقلاً واسعاً في المشهد الثقافي العربي، غير انا نؤجل الحديث عنه لمحور «الفكر الاسلامي المعاصر: مراجعات تقويمية» في احد اعدادنا القادمة.

الهوامش:

(١) خالد زيادة. اكتشاف التقدم الاوربي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١، ص ٣١ـ ٣٢. عن:
Bernard LEWIS. The emergence of modern turkey. London, 1961, p34

(٢) سعيد علوش. «جدلية النهضة العربية». الوحدة ع٣١-٣٢ (١٩٨٧) ص٤٧.

(٣) زكي نجيب محمود. تجديد الفكر العربي. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧، ص٢٧٤.

(٤) حسين مروة [وآخرون]. «الاسلام ـ الثورة في ضوء المنهجية العلمية». في: دراسات في الاسلام. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠، ص٥٨.

(٥) عبد الله العروي. مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط ٢، ١٩٩٧، ص٣٦٣ـ٣٦٤.

(٦) عبد الله العروي [وآخرون]. «المنهجية والابداع». في: المنهجية في الادب والعلوم الانسانية، الدار البيضاء، دار توبقال، ١٩٨٦، ص١٧.

(٧) ادونيس. الثابت والمتحول: بحث من الاتباع والابداع عند العرب. بيروت: دار العودة، ط ٤، ١٩٨٣، ج ١. ص ٤.

(٨) محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية. بيروت: دار الطليعة،ط ٢، ١٩٨٥، ص٧.

(٩) المصدر السابق، ص١٢.

(١٠) هشام شرابي. النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠، ص٥٥.

العقلانية. التراث والمعاصرة. قراءة النص في الفكر العربي المعاصر

حوار مع:
السيد محمد حسن الامين*

▣ صدرت مجموعة اعمال في العقدين الأخيرين في ديارنا تمحورت حول مراجعة العقل وتقويم ادائه في الماضي والحاضر، مثل نقد العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري، ونقد العقل الاسلامي للدكتور محمد اركون، واغتيال العقل للدكتور برهان غليون، واعادة تشكيل العقل المسلم للدكتور عماد الدين خليل، وأزمة العقل المسلم للدكتور عبد الحميد ابو سليمان...وغير ذلك. ماهو الباعث الذي دعا هؤلاء الباحثين للاهتمام بمسألة العقل، هل هو تقليد متأخر لنقد العقل المحض ونقد العقل العملي لعمانوئيل كانت ام ان عقلنا بالفعل في أزمة، وكيف تقومون هذه الاعمال؟

نلاحظ ان موضوعة العقل والعقل الاسلامي هي من الموضوعات التي استجد البحث حولها، على نحو نلاحظ انه يقترن بصورة واضحة مع التطلع الى حركة نبوغ وتجدد، يشعر الجميع ومن مختلف التيارات بالحاجة اليها، وهنا لابد لي من ان اجيب على النقطة التي وردت في آخر السؤال حول ماإذا كان هذا النوع من الاهتمام الفكري في موضوع العقل متأثراً بما شهده الغرب، سواء فيما كتبه عمانوئيل كانت حول العقل النظري والعقل العملي، او ماقيل وكتب في الغرب بشأن موضوع العقل بصورة عامة، اقول بالتاكيد فان بعض المفكرين العرب والمسلمين الذين تناولوا موضوعة العقل العربي والعقل الاسلامي كانوا متأثرين الى حد كبير بما يمكن تسميته بثورة العقل في الغرب، ولعل التأثر بهذه النزعة العقلية الغربية عائد فيما أقدر الى الشعور لدى المفكرين العرب

* عالم دين وقاضي في بيروت. تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة السيد محمد باقر الكشميري مندوبها في بيروت على تنفيذ هذا الحوار.

المعنيين بهذا الجانب العقلي، بأن أية حركة تستهدف عملية التجدد واعادة البناء والخروج من التخلف، لابد لها ان تماثل او تشابه على الاقل ماحصل في اوربا، التي انتقلت ايضاً من العصور التي اتَّسمت بأنها عصور دينية الى ما نسميه بعصر اعتماد العقل وتأكيده، بوصفه المرجعية الوحيدة للحضارة وللتطور وللابداع ولكل مستوى من مستويات التنمية.

يجب ان نلاحظ في هذا المجال بالذات ان انتقال اوربا والفكر الغربي عموماً من مرحلة الكنيسة والتفكير الديني المرتبط بها الى مرحلة العقل والتفكير الذي يستند الى المنطق العقلي، ان هذه المرحلة اتَّسمت بنوع من الصراع مابين العقل والدين، وانقسم الفكر الغربي وبالتالي المجتمع الغربي تجاه هذه المسألة انقساماً حاداً، تكرس من خلاله انطباع واضح بأن المسار الديني او التفكير الديني والمنهجية الدينية هي منهجية معادية للعقل.

وبما ان حركة النهضة في اوربا استطاعت ان تحقِّق منجزاتها المدنية والحضارية التي نعرفها، فقد اعتبر البعض التوجه نحو العقل والثورة على الدين ومؤسساته، هي النقلة ذات الدور الاساسي في تحرير الانسان الغربي من جهة، وهي النقلة التي استطاعت ان تؤسس لهذا الغرب القوي الآن، على مستوى الحضارة العلمية، وعلى مستوى التنمية، وعلى مستوى ازدهار العلوم.

اذن القول بان الاهتمام في موضوع العقل على المستوى العربي والاسلامي هو اهتمام متأثر بما حصل في الغرب هو قول صحيح، وبالتالي فانه امر طبيعي ايضاً، ولكن وكما اشرنا قبل قليل فان الاهتمام الغربي بموضوع العقل بوصفه الطرف الآخر لموضوع الدين لايمكن نقله الى الفكر الاسلامي أي لانستطيع ان نضع بصورة مماثلة للغرب الدين والعقل على طرفي نقيض، ذلك انه في الغرب أمكن الى حد كبير ان توجد هذه الثنائية الحادة بين العقل والدين، لاسباب تتعلق بطبيعة المؤسسة الدينية، التي كانت في مرحلة من مراحل قوتها وتسلطها، قد مارست الى حد كبير وضع الدين في مقابل العقل، وبالتالي استطاعت ان تحكم على مستوى السلطة، على المستوى السياسي، على مستوى الفكر، وان تجعل احكامها مُلزِمة، مما اوقع المؤسسة الدينية بما نسميه التسلط الكامل، بحيث بدا العقل ضحية لهذا التسلط الكامل فعندما قامت هذه الثورة في اوربا كان هناك مبررات لقيامها، أعني كان هناك مبررات لأن يوضع العقل في مقابل الدين أو في مواجهة الدين، ونحن عندما نواجه هذا السجال العنيف بين الدين والعقل في اوربا، نحن كمسلمين بالرغم من كوننا مؤمنين الّا اننا ننحاز في كثير من الاحيان الى جبهة العقل التي كان لها دورها في تحرير الانسان من التسلط الديني الكنسي.

اما لماذا نحن ننحاز الى جانب العقل؟ ففي تقديري ان سبب ذلك هو ان المنهج العقلي الذي واجه التسلط الديني كان منهجاً دون ان يكون اصحاب هذا المنهج يمارسون عملاً قصدياً، كان

يعبر في كثير من جوانبه عن فكرنا الاسلامي نفسه، بمعنى ان الفكر الاسلامي او الرؤية الاسلامية للحياة الاجتماعية وللحياة السياسية وللمجتمع بصورة عامة، هي رؤية تستند الى منطق العقل ايضاً، وبالتالي فإن مصادرة العقل باسم الدين أمر لايستوعبه الفكر الاسلامي بصورة أساسية، فمن هنا نجد ان المفكرين المسلمين تعاطفوا مع حركة التحرر التي اتخذت العقل شعاراً لها في مواجهة الكنيسة في اوربا، اقول:في مواجهة الكنيسة حتى يكون الكلام دقيقاً، فليس الدين في ماهيته وفي تكوينه الاساسي هو من يصادر العقل، انما هناك المؤسسات التي تحكم باسم الدين، هي التي مارست هذا النوع من اغتيال العقل ومصادرته في اوربا، لذلك كانت ثورة العقل ثورة في وجه الكنيسة وليس في وجه الدين بالمعنى الدقيق للكلمة، لان المسيحية هي دين سماوي، وبالتالي فان المبادئ التي تحكم المسيحية في نظرتها الى الانسان والى المجتمع والى العقل والى الكون والحياة لاتختلف عن نظرة الاسلام الى هذه العوامل، فكيف يمكن اذن ان يتورط الدين المسيحي في هذا الموقف النقيض من معطيات العقل، لذلك نقول ان الذي تورط في هذا الموقف النقيض من العقل ومعطياته ليس المسيحية ولكن المؤسسات المسيحية، المؤسسات الدينية المسيحية اي الكنيسة هي التي تورطت في هذا الامر، وليس الدين المسيحي هو الذي كان يرفض نتائج البحث العلمي المجرد ومعطياته، كالقول بدوران الارض أو بكروية الارض مثلاً التي كادت ان تنتهي بمأساة بالنسبة لقائلها، وانما الذي تورط في ذلك هو المنهج المؤسساتي الكنسي، الذي لم يكن يريد للعقل ان يصادر جزءاً كبيراً من مساحة السلطة التي تحتكرها الكنيسة كمؤسسة.

هذا هو الجو العام لطبيعة الصراع الذي قام بين العقل والدين في اوربا، الآن والعالم الاسلامي ومن ضمنه العالم العربي وهو يبحث عن حركة نهوض تنقله من مرحلة التخلف الى مراحل التقدم، يرى البعض انه لابد من خوض معركة العقل في العالم العربي والاسلامي، وان هذه المعركة يجب في نظر البعض ان تأخذ المسار المماثل لماحصل في اوربا، من وجهة نظرنا فان الامر الذي حصل في اوربا او في غرب اليونان لايمكن ان يحصل في العالم الاسلامي لاسباب متعددة وكثيرة، ليس اقلها ان الفكر الاسلامي في علاقته مع موضوع العقل يختلف كثيراً عما شهدته اوربا والمسيحية في اوربا والمجتمع الاوروبي، بل يوجد في تاريخنا الاسلامي مراحل كانت تتميز بالازدهار ولدت فيها تيارات فلسفية كلامية ومذاهب متعددة، منها ماهو ذو نزعة عقلية متكاملة وقوية، ومنها ماهو ذو نزعة دينية تقلل من قيمة العقل البشري وتعتبر ان الحقيقة بوصفها مفهوماً فلسفياً مصدرها الوحي وليس العقل ولو اردنا ان نجسد هذه الاتجاهات بتيارات محددة، لقلنا ان هذه التيارات هي: تيار المعتزلة وتيار الاشاعرة في الفكر الاسلامي الذي ولد

مبكراً في القرون الاولى من تاريخ الفكر الاسلامي، ولم تصل درجة الصراع والنزاع بينهما الى الحد الذي وصل فيه الصراع بين العقل والدين في اوربا الى ماوصل اليه، حتى تيار الاشاعرة في الفكر الاسلامي لم يكن تياراً يرفض العقل تماماً وانما كان يركز على الوحي، يركز على الدين بوصفه مصدراً للحقيقة يتفوق في مجالات معينة على الحقيقة التي مصدرها العقل الانساني.

من هنا اود أن أعود الى الاهتمامات الفكرية المنصبة على نقد العقل العربي، ونقد العقل الاسلامي، والتي تجلت من خلال هذه الابحاث والمؤلفات التي ذكرها السؤال وغيرها، لأقول: ان مثل هذه الابحاث بعضها يعي وعياً دقيقاً الفرق بين موضوع العقل في الاسلام وفي التاريخ الاسلامي، والعقل في المسيحية والتاريخ المسيحي الغربي، وبعضها الآخر كما اشرت يخلط بين هذين الامرين، ماأود ان أسجله في هذا السياق، هو اننا كمسلمين نؤمن ايماناً ثابتاً وراسخاً بخلود الاسلام وخلود النص القرآني، ونؤمن ايضاً بأن تجديد الحضارة الاسلامية هو قدرنا عندما نتجه الى حركة نهوض تضعنا في الموقع اللائق في العالم المعاصر مع الحضارات الاخرى، اذا كنا نريد ذلك فمن الطبيعي وانطلاقاً من الأهمية الخاصة لموضوع العقل والعلوم في عالمنا المعاصر، أن نعود الى مصادر فكرنا الاسلامي ابتداءً من المصدر الاول وهو القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، ومن ثم الى كل اشكال التفسير والتأويل التاريخي للقرآن الكريم وللحديث النبوي، ان نعود الى قراءته قراءة نقدية نستخلص منها هذه النزعة العقلية في قراءة النص، ليجري انتاج فكر اسلامي ينتمي الى هذه النزعة العقلية، لان واقعنا المعاصر يتطلب منا فعلاً ان نستعيد للعقل أهميته، فالعقل هو المصدر الاساسي لانتاج فكر اسلامي وهو المصدر الاساسي لانتاج العلوم، حتى العلوم المحضة التي نحتاج اليها كمسلمين، والتي يشكل الاهتمام بها والاهتمام بانتاجها عنصراً هاماً في حركة النهوض الاسلامي وفي حركة التحرر الاسلامي من اشكال السيطرة والهيمنة التي نواجهها، لذلك فاني ارى بأن مثل هذه الابحاث التي اشار اليها السؤال هي ابحاث ضرورية ولكنني في الوقت نفسه ادعو الى ان تميز هذه الابحاث وهي تنتصر للعقل بين طبيعة كل من المسارين المتعلقين بالنهضة الغربية الاوربية في مواجهة الكنيسة، والنهضة الاسلامية الحديثة في مواجهة الاستعمار الغربي من جهة، وفي مواجهة الاستبداد السياسي والسلطوي على مستوى التاريخ والواقع العربي الاسلامي.

فأنا لا أريد ان أستبعد اطلاقاً أن في تاريخنا الاسلامي ولدت نزعات تقلل من قيمة العقل وتستبعد العقل، ولكن هذه النزعات في جوهرها لم تكن نزعات اسلامية، كانت نزعات تاريخية سياسية ليست مبرأة من فكرة التسلط باسم الدين على المجتمعات الاسلامية، الامر الذي انتج فكراً اسلامياً يمكن ان نصفه بانه فكر اتكالي بالمعنى الديني.

هل نحن قادرون ان نضطلع بإحداث نهضة حضارية شاملة على مستوى العالم الاسلامي دون ان نتعرض للنقد لهذه النزعات التي كانت وراء الكثير من مظاهر التراجع والجمود والتخلف في عالمنا الاسلامي وفي العالم العربي الذي هو قلب هذا العالم الاسلامي، بالتأكيد الجواب لا، اي لايمكن ان نتجنب الخوض في هذا المجال، وحتى عندما نخطئ ونحن ننتصر للعقل في مجال التطلع نحو حركة النهوض، فان هذه الاخطاء بنظري ليست خطيرة ويمكن تجاوزها، لأننا عندما نستعيد الاهمية الطبيعية للعقل، فاننا من خلال هذه النزعة العقلية نستطيع ان نصلح هذه الاخطاء ونستطيع ان نرسي اساساً اقوى وامتن لقيام حركة نهوض اسلامية شاملة.

▣ هل يعني ذلك انكم تدعون الى القراءة التأويلية للنص، والتي قد تبتعد عن مدلوله الظاهري ومايقتنصه منه الفهم العرفي؟

الامر الثابت ان النص الديني سواء كان نصاً قرآنياً او حديثاً نبوياً شريفاً صحيحاً، لايتعارض مع منطق العقل، وبالتالي فان قراءة النص الديني تختلف بين شخص وآخر أو بين منهج وآخر، فهنالك مناهج تقرأ النص الديني بظاهره، وتأخذ هذا النص الديني دون أي عملية تأويل وحفر في داخل هذا النص، وهناك اتجاه يركز على القراءة التأويلية للنص الديني.

لاشك ان النص الديني او النص القرآني في أغلب الحالات هو نص يحتاج الى تفسير، بمايعني انه يحتاج الى تأويل ظاهره، واضرب مثالاً بسيطاً على ذلك وهو ان القارئ المسلم عندما يقرأ الآية الشريفة ﴿يد الله فوق ايديهم﴾، فان القارئ الذي لاتوجد لديه من المعطيات الكلامية مايكفي، سوف يصرف هذا النص الى ظاهره، فيقول ان يد الله تشبه قولنا يد الانسان، علماً ان عقيدتنا الاساسية في الله سبحانه وتعالى التي تنزِّه الله عن التجسيم لابد ان تحكم على هذا النص، لابد ان تصرف ظاهر هذا النص الى اعتبار اليد هنا كناية عن القوة والقدرة فتقرأ النص القرآني بتأويل، يتدخل العقل في ابرام هذا التأويل وفي صياغته، وهكذا في مجمل النصوص الدينية فان ثمة نزعة تتجه الى قراءة هذه النصوص قراءة ظاهرية، وهناك نزعة تتجه الى قراءتها قراءة عقلية. نحن نركز على ضرورة القراءة العقلية لهذا النص بمعنى القراءة القابلة للتأويل، وذلك لاسباب تتعلق بطبيعة النص القرآني الذي يحمل الوجوه المتعددة، في طبيعة اللغة العربية التي تتحمل طبقات متعددة من التفسير من جهة، ومن جهة اخرى فنحن نعتبر التأويل والتفسير العقلي امراً حتمياً وضرورياً لاسباب تتصل بالعقيدة نفسها، العقيدة التي تقدم لنا النص القرآني بوصفه نصاً خالداً، اذا كان النص القرآني خالداً وخاتماً لكل النصوص الالهية، فهذا يعني بالضرورة ان قراءات هذا النص يجب ان تكون متعددة ومتنوعة، لانه عندما يكون نصاً غير قابل لقراءات متعددة ومتنوعة فهذا يعني انه نص آني، بمجرد ان تفسر معناه النهائي فانه اصبح

نصاً أحادي الجانب، يخاطب عصراً ويخاطب مرحلة معينة، اما النص القرآني فهو خطاب العصور والأجيال والمراحل التي لاحدود لها، فهو اذن نص قابل للتأويل، ومن هنا دور النزعة العقلية لفهم هذا النص. ان هذه النزعة العقلية التي نجدها في علم الكلام وفي الفلسفة الاسلامية نزعة لاترى تعارضاً بين الدين والعقل، بين العقل والوحي، ولعل اهم من عبر عن هذه النزعة في تاريخ الفكر الاسلامي او في الفلسفة الاسلامية، هو الفيلسوف ابن رشد، وخصّها في كتابه الموسوم بـ«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، فهذا العقل الاسلامي الفذ استطاع ان يبلور هذه الاشكالية على نحو متقدم، اعنى هذا التوفيق بين العقل والشرع، او هذه النزعة التي لاترى تناقضاً بين العقل والشرع، ربما هي النزعة ذاتها التي أرى اننا مدعوون للتعامل معها في هذا المفصل من مفاصل تاريخنا الفكري الاسلامي الحضاري الراهن.

▣ يميز بعض الباحثين بين الغرب التاريخي، والغرب الاستعماري، والغرب الديمقراطي المعاصر، بينما يرى آخرون ان المركزية الغربية كامنة في البنية الحضارية للغرب مهما اختلفت مراحل مسار هذه الحضارة، فهل يمكن التفاهم مع الغرب ومحاورته، وماهي مرتكزات هذا الحوار ومحدداته؟

لاشك ان الغرب لايمكن اختصاره بوجه واحد، يمكن القول بان للغرب وجهاً أساسياً، ولكن للغرب ايضاً وجوهاً اخرى مختلفة. لقد تورطت الاتجاهات الاسلامية في عملها في نقد الغرب واعطاء صورة محددة وتمامية عن الغرب، وكأن للغرب وجهاً واحداً ونزعة واحدة تسوده، دون ان تكون هناك اتجاهات وتيارات ووجوه اخرى للغرب الفكري والغرب الحضاري، الامر الذي لابد من اعادة النظر فيه، ان الغرب ايضاً مختلف ومتعدد، ولكن لاشك انه يوجد في الغرب خطوط اساسية ومنها مايتعلق باشكالية العلاقة بين الغرب والشرق. التي تتسم بنزعة السيطرة والهيمنة التي عانى منها العالم الاسلامي، ومازال يعاني منها، وهي ماأشير اليها في السؤال بالغرب الاستعماري. نحن لايمكن ان نتكلم عن الغرب دون ان تحضر الذاكرة، ذاكرة الاستعمار الغربي، التي هي جزء من ذاكرتنا المعاصرة، او جزء من ذاكرتنا الحديثة تجاه الغرب بصورة عامة. و ما هو مطروح انه هل يمكن التحاور، او هل يمكن التمييز بين الغرب التاريخي والغرب الاستعماري والغرب الديمقراطي المعاصر؟

لاشك يمكن التمييز بين هذه الوجوه، كما يمكن التمييز بين سمات مختلفة لكل وجه من هذه الوجوه التي ذكرت، وخصوصاً بشأن الغرب الديمقراطي المعاصر. فمن الطبيعي ان الحساسية السلبية تجاه الغرب الاستعماري تتحول في كثير من الاحيان الى حساسية ايجابية تجاه الغرب الديمقراطي، فعندما نتكلم عن غرب ديمقراطي ايضاً نستطيع ان نميز، وفي ضوء

حساسية العلاقة مع الغرب بين ديمقراطية هي مجرد آلية لتوزيع السلطة وآلية للعدالة الداخلية على مستوى الغرب، وبين النزعة التي تتعايش مع هذه الديمقراطية بكل أسف، وهي نزعة الاحتواء التي مازالت قائمة بدرجات متفاوتة، بين هذا الغرب وذاك الغرب، بين الولايات المتحدة الامريكية مثلاً التي هي غرب، وبين الدول الاوربية التي هي غرب ايضاً، فهذه النزعة الاحتوائية المتصلة بالنزعة الاستعمارية مازالت موجودة، في هذا الغرب تجاه العالم الاسلامي وتجاه الشرق بصورة أساسية.

لكن هذا لايمنع على الاطلاق من ان نعيد النظر، او نمعن النظر جيداً في طبيعة التجربة الديمقراطية ونشوئها في الغرب، عوامل نشوئها، العناصر التي أدت الى استتبابها واستقرارها على هذا النحو، ان ننظر الى الفوائد الجمة التي وفّرتها هذه الديمقراطية للمجتمع الغربي، من أجل أن يتخطى مشاكله الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، على نحو يمكننا نحن المسلمين أن نستفيد من هذه التجربة انطلاقاً من دوافع طبيعية، دوافع العقل الذي يفرض على الجماعات البشرية ان تستفيد من تجارب الجماعات البشرية الاخرى، واعتماداً ايضاً على قاعدة اساسية في أدبياتنا الاسلامية تقرر أن الحكمة ضالة المؤمن يأخذها اين ماوجدها، فاذا وجد هذه الحكمة عند قوم آخرين، وحتى عندما يكون هؤلاء القوم اعداءً للمسلمين فان الاسلام يدعو الى اخذ هذه الحكمة، والحكمة من وجهة نظري هي الانجاز الموضوعي الذي يمكن ان يأخذ به الكافر ويمكن ان يأخذ به المسلم، وتكون النتائج ايجابية في كلا الحالتين.

التفاهم مع الغرب ومحاورته، هذه مسألة كما نعلم مطروحة منذ زمن بعيد على مستوى الفكر الاسلامي، ولقد تكلم حول هذه المسألة الكثيرمن رواد النهضة الاسلامية الحديثة، في القرن الماضي وفي اوائل هذا القرن، ويوجد لدينا اتجاهات وتيارات متعددة في هذا المجال، تيارات تلخّص مفاهيم متعددة عن العلاقة مع الغرب، من تيار يرى ان العلاقة مع الغرب يجب ان تكون علاقة عدائية بالمطلق، تتسم برفض كل ماهو غربي، وذلك لحماية البُنية الاسلامية من التفاعل مع البنية الغربية المناهضة للاسلام، وهذه النزعة ترى ان التمسّك بالعقيدة الاسلامية والشريعة الاسلامية والانعزال عن الغرب هو الوسيلة الوحيدة لاستعادة الذات الاسلامية، وهناك اتجاهات اسلامية مناقضة للاتجاه الذي ذكرنا، ترى بانه لابد من الاخذ اخذاً كاملاً لمناهج الغرب ولطرق الغرب التي ادت الى حصول النهضة الغربية، اذا كنا نريد ان نصل الى ماوصل اليه الغرب يجب ان نأخذ بكل المناهج التي أخذ بها الغرب، هذان الاتجاهان متناقضان في اقتراح العلاقة مع الغرب، بينهما يوجد اتجاه سُمّي اتجاهاً انتقائياً يرى ان الاخذ من الغرب والعلاقة مع الغرب يجب ان تستند الى منهج انتقائي بحيث نأخذ من التجربة الغربية ماينسجم مع عقيدتنا ومع منهجنا

الاسلامي ونرفض مالاينسجم مع هذا المنهج، واعتقد ان هذه النزعة الانتقائية هي النزعة الغالبة والتي اهتدى اليها الكثير من المعنيين بموضوعة العلاقة بين الغرب والمسلمين.

طبعاً نحن مدعوون الآن الى تطوير هذه النزعة الانتقائية من وجهة نظري، لانه يجب ان نغلق البحث في النزعتين المتطرفيتن، نزعة الرفض المطلق للغرب، ونزعة القبول المطلق للغرب، اما هذه النزعة فيمكن ان يدور عليها الحوار بيننا وبين الغرب، ولكن من وجهة نظري ان هذا الحوار لايمكن ان يؤدي اغراضه الهامة والكثيرة، الّا عندما يتوفر لهذا الحوار حداً ادنى من توازن القوى من الاعتراف والاعتراف المتبادل، من شعور الغرب بالحاجة الى التفاهم مع الآخر، بمعنى ان يتوفر الوعي الغربي على شعور حقيقي بالافتقار الى هذا الحوار، وان يتخلص الغرب من عقدة التفوق من عقدة أنه الطرف الذي يعطي ولاياخذ، لان الغرب أسير عقدة ان نموذجه الحضاري هو النموذج الاسمى، وبالتالي فان هذا النموذج قابل للتعميم على الشعوب الاخرى، وان الغرب ليس بحاجة لأن يستفيد او يستمد من التجارب الحضارية الاخرى.

ان الحوار بيننا وبين الغرب يصبح ممكناً ويصبح فعالاً عندما نستطيع نحن ان نجعل الغرب يشعر بحاجته الى مثل هذا الحوار، وهذا يتطلب بطبيعة الحال وكما اشرت قبل قليل الى نوع من ميزان قوى جديد يجعل المسلمين في موقع فاعل ومؤثر على المستوى السياسي وعلى المستوى الاقتصادي وعلى المستوى العسكري، من هنا فاننا مدعوون لأن ننجز عملية النهوض في شروطها الداخلية، على مستوى تجديد المجتمع الاسلامي، على مستوى انجاز حد معين من التنمية الاقتصادية، وحد معين من الوحدة والتكامل بين اقطار العالم الاسلامي، اذ ذاك عندما ننجز هذه العناصر، عناصر القوة، نستطيع ان نقيم هذا الحوار المفيد بيننا وبين الغرب، دون ان يعني ذلك اننا في وضعنا الراهن لسنا بقادرين على ان نقيم هذا الحوار، لكن حتى يعطي هذا الحوار مفاعيله المطلوبة لابد من انجاز هذه المعطيات بصورة اساسية.

▣ يدعو بعض المثقفين مثل الدكتور نصر حامد، ابو زيد الى توظيف المناهج المعاصرة في قراءة النص الديني، مع ان هذه المناهج تفضي كما هو معروف الى نفي امكانية الحصول على حقيقة كلية يمكن القبض عليها من النص، بل تذهب الى ماهو أبعد من ذلك حين تزعم بأن محاولات تشريح النصوص وتحليل مدلولاتها تعذو عملية مخاتلة ومخادعة مهما أدّعت النزاهة والموضوعية، ألَا يؤول هذا النهج في التعاطي مع نصوص الكتاب والسنة الى نفي الحقيقة التي تشي بها هذه النصوص؟

أود أن اقرأ هذا السؤال ايضاً قراءة نقدية لاقول انه لايمكن ان نضع المناهج المعاصرة في قراءة

النص كلها في اتجاه واحد، وانما ينبغي ان تحاول التمييز بين هذه المناهج، لأن المناهج المستحدثة في عصرنا لقراءة النص هي مناهج غير متماثلة تماماً، وبالتالي فان الحكم عليها لايمكن ان يكون متماثلاً، وأود ان انبه الى ان كل انجاز معرفي هو بحاجة الى عملية نقدية، فاذا كان هنالك مناهج معاصرة غربية او عربية او تنتمي الى اية هوية اخرى، فان هذه المناهج ليست مطلقة الصحة كما انها ليست مناهج مطلقة الخطأ، ونحن اذا كنا نرغب في أن نخضع النص الديني، النص القرآني الى قراءات جديدة، واذا اردنا ان نستفيد من المناهج المستجدة في قراءة النصوص وبالتالي نقارب بها النص القرآني، فان هذا يتطلب معرفة جيدة لهذه المناهج، ونقداً بنيوياً لهذه المناهج، بحيث ننتهي الى الاستفادة من العناصر المنطقية والايجابية لهذه المناهج، دون ان نكون مجبرين على الأخذ بها بصورة شاملة.

طبعاً ان امكانية تطوير المناهج هي امكانية مفتوحة الى ابعد الحدود، وأعتقد ان تاريخ التفسير الاسلامي شهد تطوراً في تبلور مناهج وصيغ جديدة لقراءة النصوص بما يعني ان هذه المسألة مفتوحة على كثير من التطور، لكني ادعو الى الحذر من اعتماد المناهج كما وصلتنا، على مستوى المناهج التي وصلتنا من الغرب، لان المناهج سواء كانت جديدة او معاصرة او مستحدثة او المناهج القديمة ليست وسائلنا للحصول على حقيقة كلية يمكن القبض عليها من النص كما ورد في السؤال، من وجهة نظري ان الحقائق الكلية هي حقائق الهية، وان كان النص القرآني يتضمن هذه الحقائق الكلية، الّا ان تجليات هذا النص هي تجليات تاريخية، وبالتالي فان النص هو مصدرنا للامساك بالحقيقة النسبية وليس الحقيقة الكلية.

بعض المناهج المعاصرة ركّزت على هذه النقطة بالذات، ان النص القرآني هو نص الهي، ولكن في علاقة البشر مع هذا النص تصبح القراءة نسبية وليست قراءة كلية أي قراءة مطلقة، وانا اوافق، فنحن كبشر نسبيون ولسنا مهيّأين لأن يكون لنا استيعاب للحقيقة الكلية المطلقة، لكن ماوقع فيه البعض ومنهم الدكتور نصر حامد ابو زيد الذي أشار اليه السؤال هو المضي بعيداً في اخضاع النص القرآني للقراءات التاريخية، فعندما يذهب نصر حامد ابو زيد الى ان آية الارث التي تحدد نصيب الذكر ونصيب الانثى انطلاقاً من قوله تعالى « للذكر مثل حظ الأنثيين »، فيذهب الى القول بان هذا النص هو نص تاريخي بمعنى انه يتوجه الى المجتمع الزراعي مثلاً، وبالتالي فان المتغيرات البنيوية التي تشهدها المجتمعات الانسانية تفرض قراءة هذا النص على انه نص تاريخي وليس نصاً مطلقاً، اقول ان هذه النظرية هي نظرية بحاجة الى اعادة نظر. صحيح ان النص القرآني في علاقته مع القارئ البشري له لابد ان يخضع لطرقنا وقدراتنا على الفهم، ولكن

الصحيح ايضاً ان هذا النص لانستطيع ان نعتبره نصاً ذا طابع تاريخي يشبه تماماً النصوص البشرية، فان للنص القرآني ابعاده المطلقة التي تتجاوز النص البشري، وبالتالي عندما يكون النص القرآني بسيطاً، يعني واضحاً غير قابل للتأويل، فانه لايمكننا ان نخرج هذا النص عن مؤداه، بحجة ان هذا النص عالج مشكلة تاريخية في زمن محدد وبالتالي فان هذا النص لايخاطبنا نحن الآن، فعندما يقول القرآن الكريم بان «للذكر مثل حظ الانثيين» من الارث، فأنا اعتقد ان هذا النص لايمكن تأويله، مادام له هذا المستوى من الوضوح الكامل.

وهنا ولنبق في دائرة هذا المثال، هنا يمكن للبعض ان يرى بأن المجتمع الزراعي او الاقطاعي، الذي كان يتولى فيه الرجال مسؤولية الانتاج والعمل لم يعد موجوداً، وأن المرأة الآن في هذا العصر كما في اوربا او في عصر قادم هي التي تتولى عملية الانتاج جنباً الى جنب مع الرجل فما هو المبرر لأن يكون نصيب الرجل من الارث ضعف نصيب المرأة من الارث هذا المنطق يريد ان يذهب الى القول باننا لانستطيع ان نستمر في الاعتماد على النص القرآني الّا بأن نؤوّل الآية تأويلاً من خارج طبيعة النص، فنؤولها تأويلاً تاريخياً بالقول بأن هذه الآية خاطبت تاريخاً معيناً من مسار التطور الاجتماعي للبشر، نحن لانوافق على هذا، ونقول ان مقاصد القرآن الكريم هي ابعد مما نتصور، فيمكنني مثلاً كمسلم ان اقول بأن الشريعة الاسلامية تقصد قصداً دائماً بأن يكون نصيب الرجل من الارث هو ضعف نصيب المرأة، لاعتبارات لها علاقة في رؤية الاسلام للاسرة، في موضوع الاسرة نفسها التي يقرر النص القرآني بان هذه الاسرة لابد ان يكون فرد مسؤول و فاعل و مدير و قائد لهذه الاسرة. الاسلام يعطي الرجل هذه المسؤولية، ومقابل هذه المسؤولية يرتب منظومة تشريعية تحمي هذه المسؤولية وتجعلها مستمرة بطبيعة الحال، اذن موضوع الارث ليس موضوعاً اقتصادياً صرفاً، ولكنه موضوع ذو علاقة بالتصور الاسلامي بالنسبة لموضوع الاسرة وكون هذه الآية واضحة وغير قابلة للتأويل لايمكننا اذن ان نخرج عن ظاهر هذا النص الذي لايوجد له غير هذا الظاهر. من هنا نقول ان المناهج المعاصرة وهي مناهج غير مكتملة بطبيعة الحال، هي مناهج في بعض جوانبها تامة وضرورية ويجب ان نستفيد منها، وفي بعض جوانبها الاخرى لابد ان تغربل وتخضع لعنصر النقد، من هنا انا أدعو الى الاهتمام بهذه المناهج المعاصرة، الاهتمام بقراءتها ونقدها، بدرجة يتاح لنا بان ندخل العناصر الحيوية منها الى قراءاتنا للنص القرآني وتفسيرنا له وللحديث النبوي الشريف، ولكن ليس بالمطلق وانما بعملية تعتمد على النقد والتقويم واعادة التمثل ايضاً في هذا المجال، كما لدينا نحن كمسلمين تراث كثيف وعميق فيما يتعلق بالتأويل وتعدد مناهج القراءة والتأويل، فاذا اضفنا الى تراثنا الفني بهذا المجال،

قراءة واعية ومتدبرة وعميقة للمناهج المستجدة فاننا يمكن ان نستفيد على هذا المستوى الشئ الكثير ويمكن ان نطوّر قراءتنا للنص على نحو مثمر وفاعل.

▣ يذهب جماعة من الباحثين من الغرب والشرق الى ان المعرفة الغربية معرفة متحيزة، لانها نتاج البيئة الاوربية وظروفها المحلية ونسقها الحضاري الخاص، وان الدعوة الى كونية هذه المعرفة وعالميتها تتكتم على النزعة العدوانية لهذه المعرفة التي تسعى لمسخ الثقافات الوطنية، فماهي حدود الافادة من المعرفة الغربية، وكيف يتسنى للشعوب الاخرى تعاطيها من دون التضحية بهوياتها التاريخية؟

ان الغرب ومعرفته هي معرفة ذات طابع متحيّز، اكثر من ذلك هي تدعي لنفسها الشمولية وتدعي لنفسها بانها قادرة ان تعمم نموذجها على كل الشعوب والحضارات الاخرى، وان تكون بديلاً لهذه الحضارات، وليس هناك ابلغ من النظرية التي صدرت اخيراً عن الكاتب الامريكي المعروف «فرنسيس فوكوياما» الموسومة بنظرية نهاية التاريخ التي تلخص هذه النزعة، هذا المنحى التعميمي لثقافة الغرب التي نقول بان الايديولوجيات والافكار قد انهارت جميعاً وانتصرت الرأسمالية والفكر الذي أنتجته الرأسمالية، يعني اقتصاد السوق، وهو التجلي الاخير لنمو الحضارة الغربية، هذا ابلغ تعبير عن هذه النزعة التي تحدث عنها السؤال والتي تجلت مبكراً ومنذ قرون متعددة في خطاب الغرب للشعوب وللحضارات وللثقافات الاخرى، فبدا وكأنه المنقذ والمخلص، وان على الشعوب ان تعتقد بالثقافة والحضارة الغربية بصورة كاملة.

ان هذه النزعة الإلغائية اذا صح التعبير لاتجعلنا نتخذ من التجربة الفكرية الغربية موقفاً الغائياً مماثلاً كي نقول بان المعرفة الغربية هي معرفة باطلة وان علاقتنا بها يجب ان تكون علاقة نفي، بل العكس من وجهة نظرنا ان التعامل مع المعرفة الغربية يجب ان يكون تعاملاً واقعياً، اي بوصف هذه المعرفة معرفة ذات خصوصية معينة، ومعرفة متأثرة بالشعوب التي انتجتها، ومتأثرة بالبيئة التي انطلقت منها، وبتعبير آخر فاننا يجب ان نتواصل مع هذه المعرفة بوصفها معرفة شعوب معينة في مدى تاريخي معين وضمن تحديات معينة، أي يجب أن نتخلص من عنصر الانبهار تجاه معرفة الغرب، ولكن ايضاً يجب ان نتخلص من عنصر الرفض الكامل لمعرفة الغرب، فهي معرفة انسانية نشأت في ظروف معينة وفي ملابسات معينة، وهي تشكل اضافة هامة لهذا الرصيد المتراكم من المعارف البشرية، ويجب ان نتعاطى معها بهذا المنهج، وليس من خلال المنهج الذي تدعونا هي اليه، ولا المنهج الذي دعت اليه بعض الاتجاهات الاسلامية وهو منهج الرفض المطلق، اذ ان

الرفض المطلق لمعارف الغرب كان له مبرر في مرحلة الاستعمار الغربي، هي مرحلة قاسية جداً لم يكن من السهل ان نميز فيها بين الغرب المهيمن والمسيطر والغرب الظالم وبين جوانب المعرفة الموضوعية التي يحملها الغرب، اما الآن فينبغي أن نعمل على التمييز بين هذين الأمرين، ولربما اذا قُيّض للفكر الاسلامي ـ بالشروط التي ذكرتها آنفاً ـ ان ينطلق من موقع توازن القوى بيننا وبين الغرب فربما سيكون الفكر الاسلامي فكراً ذا طابع رسولي بالتعبير الغربي ينقذ الغرب من عقدته، عقدته بوصفه منتجاً للمعرفة ومنتجاً للقيم ومنتجاً للحضارة الانسانية، وان على الشعوب الاخرى التسليم به، هذه هي عقدة الغرب، مَنْ يخلص الغرب من هذه العقدة؟ اعتقد يخلصه منها فكرنا الاسلامي شرط ان ينطلق من موقع متوازن.

▣ ظهرت عدة محاولات لصياغة موقفنا من التراث انجزها باحثون معروفون مثل محاولة الدكتور حسن حنفي في «التراث و التجديد» والدكتور طيب تيزيني في «من التراث الى الثورة» والشاعر ادونيس في «الثابت والمتحول» وغيرها، فهل نجحت هذه المحاولات في بلوغ الهدف الذي توخته، وهو انجاز موقف سليم من التراث يتطابق ومتطلبات العصر الراهن؟

اولاً: القراءات المذكورة في هذا السؤال للتراث قراءات مختلفة ومتعددة لايمكن ان يصدر عليها حكم واحد.

ثانياً: انه لايوجد من وجهة نظري قراءة شاملة وحاسمة ونهائية.

ان قراءتنا للتراث هي قراءة متجددة ومتغيرة طبقاً للتجدد والتغير الذي يطرأ على حياتنا وعلى فكرنا وعلى متطلباتنا من التراث بطبيعة الحال، ولكن الشئ الذي لابد من توفره دائماً هو أن نعيد النظر باستمرار في علاقتنا مع التراث، العلاقة مع التراث هي الامر الذي لابد لنا من ان نعيد النظر فيه على نحو يمكننا من ان نحوّل التراث الى قوة فاعلة في حياتنا وفكرنا، وان نتخلص من نزعة التقديس الكامل لهذا التراث، لانها نزعة ضارة، ليست ضارة فحسب، انما نزعة تُسيئ لهذا التراث، فاذا ميزنا بين التراث الذي هو انجاز فكري بشري وبين النص الالهي، سنجد ان التراث هو في جانب اساسي من جوانبه رؤية بشرية في عصر محدد وفي ظروف محددة للنص الالهي، اذا اعتبرنا ان الفلسفة الاسلامية او علم الكلام الاسلامي في القرن الثالث الهجري هو حصيلة قراءة المفكرين المسلمين للعقيدة الاسلامية وللنص القرآني، مضافاً اليها معرفة المسلمين بالفكر اليوناني والهندي والروماني، وتفاعل هؤلاء المفكرين المسلمين مع هذا الفكر

اليوناني والهندي والروماني وماجاء من الحضارات التي انفتح عليها المسلمون، فاننا نرى ان الفلسفة الاسلامية وعلم الكلام الاسلامي في ذلك العصر، هو محصلة هذا التفاعل الحيوي والغني بين مجمل هذه العناصر، بالنسبة لنا هذا التراث اذن هو تراث تاريخي يعبر عن مرحلة معينة من مراحل الفكر الاسلامي، انه لايحمل قداسة النص الديني لانه نسبي وتاريخي، النص الديني مطلق لايتغير بينما هذا التراث هو قراءة بشرية، هذه القراءة البشرية متغيرة باستمرار ومتطورة باستمرار.

نتعامل مع التراث بهذا اللحاظ الذي ذكرته هو المبدأ الاساسي الذي يجب ان نرسيه في علاقتنا مع التراث، وبذلك نخرج التراث من المرتبة القدسية التي ليست له من جهة ونعطي هذا التراث حقه من الاهمية بوصفه تعبيراً تاريخياً متغيراً، وفي الوقت نفسه نكتشف بان اهمية هذا التراث ليس في تقديسه وانما في تطويره على النحو الذي نصبح نحن امتداداً لهذا التراث، يتمثله، وينقذه، ويضيف اليه ايضاً، بهذا المعنى تكون المحاولات او المقترحات التي صدرت في هذه الاعمال المذكورة للطيب تيزيني او ادونيس وغيره، تكون مساهمة في ايجاد رؤية التعامل مع التراث، ولكن هذه المساهمة نفسها ايضاً بحاجة الى اعادة نظر والى نقد، وان اعادة النظر والنقد امر لا يتوقف على الاطلاق، وقد استفادت هذه الاعمال المذكورة وجرى التركيز عليها وقراءتها من قبل اجيال من المثقفين بشئ من التعاطف لاسباب متعددة، ولكن اهمها الرغبة في ان يكون لنا موقف نقدي من التراث، أي الرغبة في التخلص من تقديس التراث هي التي دعت البعض الى قبول كل شكل من اشكال نقد التراث، فيما نرى ان الاعمال الفكرية هذه هي اعمال تشكو من ضعف ونقص كبير، لايكفي فقط ان نطالب بإزالة عنصر التقديس عن التراث، لايكفي فقط ان ننقد هذا التراث، بل لابد ان نتوفر باستمرار على مناهج افضل لقراءة التراث، سواء عندما نرفض ماهو مرفوض منه او عندما نقبل ماهو مقبول منه، يجب ان نتوفر على مناهج اكثر نضجاً واكثر فاعلية في التوجه لهذا التراث وفي قراءته بطريقة جديدة، ويجب الاعتراف ان النزعة النقدية للتراث مازالت نزعة ضعيفة، و هي ضعيفة لان عنصر الاجتهاد والابداع هو عنصر ضعيف لدينا، وعندما يتوفر حافز الاجتهاد والابداع، بالضرورة فان علاقتنا بالتراث ستصبح افضل، فهي اذ ذاك سوف تتحرر من التبعية الكاملة للتراث، سوف تتحرر من العدوانية الكاملة للتراث.

▣ تشكر مجلة قضايا اسلامية معاصرة العلامة الامين على ماتفضل به.

وانا اشكركم ايضاً.

المشهد الثقافي العربي الماضي والحاضر

حوار مع:
د. طه جابر العلواني*

▣ كيف تقوّمون المشهد الثقافي العربي الراهن؟ وهل استطاع المفكر العربي أن يتغلب على أسئلة وسجالات سلفه في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، أم أنه لم يزل يكرر ذاته عبر اعادة إنتاج تلك الاستفهامات من دون أن يلج عتبة الإبداع والتأسيس؟!

الواقع العربي الراهن واقع مأساوي، والحقائق الموضوعية التي تحيط به لا تسمح بإزاحة دواعي اليأس وعوامل الإحباط عن طريق العقل والنفس، والمفكر ابن بيئته لا ينفصل عنها حتى لو اتجه نحو اللاإنتماء لا سمح الله. والامة القطب التي تكوّنت وتشكّلت بنور هداية القرآن المعجز الخالد تعيش حالة أزمة حقيقيّة لم يعد جانبها البرّاني إلا أخفّ جوانبها. أمّا جانبها الجوانيّ فهو قاتم مظلم يحتاج الى حفر ذهني عميق. ويعيد الغور في تجاويف الدماغ العربيّ والعقل العربيّ والنفس العربية ليصل الى أعماق الأزمة، ويحيط بها لعله يتمكن بعد ذلك من تبين معالم الخروج منها أو تجاوزها.

والمشهد الثقافي والفكري الذي يمكن لواقع كهذا أن يفرزه لاشكّ أنّه مشهد لا يقلّ عنه مأساوية واضطراباً. فبعد سائر ضروب الإخفاق التي شهدتها الأمّة في الساحات المختلفة، شهدت إفلاساً فكرياً تمثل بفشل ذريع لما يلي:

١ـ فشل النظريات القوميّة التي اقتُبست من الغرب، حيث أخفقت فكريّاً وعمليّاً في بناء دولة عربيّة أو دول لها من الخصائص ما يجعل منها كيانات متينة، سواء منها تلك التي لاحظت بعض الخصوصيّات العربيّة والإسلاميّة، أو تلك التي تجاوزت تلك الخصوصيّات.

٢ـ فشل النظريات الاشتراكيّة ماركسيّة كانت أو فابيّة أو غيرهما، حيث أخفقت وفشلت كلها في إيجاد أي نموذج مقبول، وحطّمت وهي في طريقها الى الصعود ثم الهبوط كثيراً ممّا كان قائماً من

---

* رئيس جامعة العلوم الاسلامية والاجتماعية في الولايات المتحدة.

البنى التحتيّة، وحطّمت جملة من العلاقات التي كانت تربط بين أجزاء مجتمعاتنا القديمة.

٣ـ كما أنّ محاولات تطبيق ليبراليّة محدودة في إطار رأسمالي فشلت فشلاً لم يكن بأقلّ من فشل الماركسيّة وغيرها وسرعان ما فسحت المجال الى انقلابات عسكريّة أتت على مقدّرات البلاد والعباد، وحولت فصائل الأمة الى ما يشبه القطعان السائمة، تحمل «عقليّة عوام وطبيعة قطيع ونفسية عبيد».

بعد كل تلك الإخفاقات بدت«الحركات الدينيّة» المنطلقة من تحت مظلة «الصحوة» تنادي بأنّ «الإسلام هو الحل» وأقبلت الجماهير عليها منتظرة ذلك الحلّ. وقدّمت أفكاراً كثيرة ركز بعضها على تطبيق الشريعة وتنفيذ الاحكام وإقامة الحدود. وبدأ البعض الآخر يبحث عن صيغ توفيقيّة مع ما كان يرفضه من قبل جملة و تفصيلاً. وتحطمت بعض المحاولات قبل أن تبدأ. واستطاعت بعض المحاولات أن تقف على قدميها في حدود وحتى حين. وبقي الواقع العربي التقليدي واقفاً في الوحل بثبات يتضاحك ساخراً من سائر المحاولات التغييريّة ومنطلقاتها،ويعلن للجميع أنّه قادر على استلاب أيّة أفكار إصلاحية وتحويلها الى وسائل تعززه. فواقعنا كمن يحمل مكروباً ضخماً متوحشاً يلتهم كلّ شيء، يقدم له حتى الدواء فإنه يغيّر طبيعته ويستولي عليه ويحليه الى غذاء له يعزز وحشيته وعنفوانه؛ لأنّه واقع لم تكتشف حقيقته بعد، ولم تعرف مركباته، ولا القوانين التي صاغت تلك المركبات. فالمركبات الطائفية والعشائرية والإقليمية، والأيديولوجيّات الموروثة والحادثة تعزز من الانحرافات وعوامل التفكيك في الواقع الاجتماعيّ والتاريخيّ بشكل يجعل هذا الواقع المرير أقوى وأعتى من كل مايقدم له من حلول. فما هو الحلّ؟

قبل أن تدفعنا عقليّة «التقليد» الى البحث عن الحلّ الجاهز ـ كما فعلت في السابق ـ أود أن أؤكد بأننا ـ جميعاً ـ مهما كانت انتماءاتنا الفكرية أو الإيديولوجية أو العشائرية أو المذهبية او الإقليمية وحتى القومية: مطالبون برفع درجة التوتر والقلق في نفوسنا الى مستوى يسمح بالقيام بمراجعات جادة و مخلصة لمحاولاتنا وآرائنا وأفكارنا، وإعادة طرح السؤال العنيد «أين الخطأ وأين الحل» من جديد، إذ قد أثبت الواقع أن لا أحد قدم الحل، وأن لا أحد أحاط بالحقيقة. فذلك من أكثر الأمور المساعدة فاعليّة في تبيّن معالم المشهد الذي نعيش فيه ورسم مختلف ابعاده.

لننتقل الى الفقرة الثانية من السؤال. وهي المتعلقة بمدى استطاعة المفكر العربي المعاصر التغلب على أسئلة وسجالات سابقيه من مفكري القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وهل لا يزال يكرر أسئلة سابقيه أو أنه أجاب عنها ودخل في مرحلة إبداع وتأسيس؟

وللجواب عن هذا الشق من السؤال نقول: إنّ المفكر العربي المعاصر كثيراً ما انتقد فكر الأفغاني وعبده وزملائهما ونظائرهما واعتبره فكراً قاصراً قائماً على المقاربة والتوفيق، وأحياناً يتسم

بالتلفيق، وأنه لذلك قد عجز عن إحداث نقلة نوعيه، وتمخض عن نخبه منشطرة منذ بدايتها الى دينيه سلفية وعلمانيه دهريه. وقبل الدخول في مناقشة هذا الرأي، وتحليل أفكار الشيخين لمعرفة ما إذا كان فكرهما وفكر زملائهما توفيقياً مقارباً أم لا، أود أن أبادر الى القول بأن مما يلفت النظر، ويستدعي الفكر أن «خطاب النهضة أو التجديد ـ في الواقع العربي الراهن ـ لم تكتف نخبة شعوبنا بترديد أسئلته وتكرار إشكاليّاته، واجترار قضاياه فحسب، بل أنّ هناك تراجعاً ملموساً، لا على مستوى الإجابة عن تلك الأسئلة والإشكاليات فقط أو على مستوى تقديم أفكار بديلة،بل على مستوى صياغة الأسئلة نفسها، وبلورة الإشكاليّات ذاتها ـ فالأسئلة التي أثارها الإصلاحيون ـ أمثال الميرزا النائيني والكواكبي والأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا ونحوهم، ثم الجيل الذي جاء بعدهم أمثال شكيب أرسلان وحسن البنا والكاشاني ومالك بن نبي ومحمد باقر الصدر وعلي شريعتي وأمثالهم، لم تعد الأجيال المعاصرة قادرة على صياغتها بنفس المستوى الذي عهدناه من جيل الإصلاحيّين، وما أخطر الأزمة حين يبلغ فيها ما يسمّى «بالاستبسال الدائري» حدّ الاضطراب في إعادة السؤال والعجز عن ترديده كما هو، إذ أنّ مما لم يعد فيه مجالاً للشك إنّ استفحال الأزمة قد بلغ من الانتشار والعمق حداً جعلها أزمة غير مفهومة لمن هو مصاب بها وغير واضحة له بحيث لم يعد قادراً على صياغة أسئلته حولها!!

إنّ الجيل الذي مهدّ للإصلاحيين صاغ «سؤال التجديد والاجتهاد» ثم جاء الإصلاحيّون فصاغوا سؤال «الاستبداد والإخفاق التربوي» ثم جاء شكيب أرسلان ليصوغ ذلك كلّه في سؤال واحد: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم»؟ ثم جاء حسن البنا ليقدم لحاكم مصر في وقته «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، وليقدم للأمة «الأصول العشرين» أمّا من جاؤا بعد ذلك (عدا الإمام الخميني الذي يمكن أن يخصّ ببحث خاص) قد تلعثموا في صياغة تلك الأسئلة التي كانت واضحة عند السابقين. إنني أبادر وأقول ليس التشاؤم أو النظرة السوداويّة هما اللذان يفرضان على هذا القول، بل هو الواقع الذي سأدلّل عليه بما لا يدع في نفسك قارئي العزيز مجالاً للشك فيما أقول.

لقد أشرت الى أن الأستاذ البنا قد صاغ «الأصول العشرين» فما الذي أضافه أو حذفه خلفاؤه من بعده؟ أربعة من كبار علماء الحركه والمتصلين بها أكن لهم كل الحبّ والتقدير لم يجدوا إلا أن يشرحوا هذه الأصول لتصبح متناً له شرح، فقد شرحها شيخنا الحبيب الراحل الشيخ محمد الغزالي في كتابه «دستور الوحدة الثقافية» وشرحها أخونا الحبيب الشيخ يوسف القرضاوي أمدَّ الله في عمره في كتابه «شرح الأصول العشرين» وكثير من كتبه عالجت هذه الأصول وبنيت عليها.

كما شرحها الشيخ سعيد حوى، رحمه الله، ثم الصديق العزيز الدكتور علي عبد الحليم محمود.

ولا تزال أفكار «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلاميّ» التي قدمت الى مصطفى النحاس باشا في الأربعينات مسيطرة على مفاصل الخطاب الأخوانيّ الى عبد الناصر والسادات ثم حسني مبارك «فالإسلام هو الحل» ـ في نظري المتواضع ـ هي العبارة المطورة «لمشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي»، بل إنَّ «مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي» «للشيخ البنا أدق وأحوط وأرجو أن أُفهم جيداً: إنني هنا لست في معرض نقد ولا تقييم لفرد أو جماعة، بل في معرض إجابة عن سؤال محدّد هو ما ذكر في بداية هذه الدراسة، فإنني باعتباري باحثاً متواضعاً أحاول أن أجيب عن هذا السؤال بقدر فهمي له وللإشكاليّة التي يثيرها، وإعطاء الأمثلة إنّما هو للتوضيح لا للنقد أو الانتقاص من أحد. وهو لوصف حالة قائمة أولاً وآخراً، كلنا معنيون بها.

وليتضح ما أحاول توضيحه، أودّ أن أعود بقرائي الكرام الى الكواكبي لنر كيف صاغ الكواكبي (سؤال النهضة في أمّ القرى ثم طبائع الاستبداد). ثم نبحث في الصياغات المعاصرة لنرَ ما إذا كانت يمكن أن تقاس به أو إليه؟ وما إذا كانت يمكن أن تتجاوزه وتأتي بالبديل الجديد.

ولنقرأ معاً ـ محضر «الاجتماع السابع» من اجتماعات جمعيّة «أم القرى» التي لخّص المجتمعون فيه ما سموه بسبب «الفتور» في هذه الأمّة. هذا الفتور الذي أدّى ـ في نظرهم ـ الى تراجع أمّتنا، وتقاعسها عن تحقيق أسباب النهوض والتجديد وسأورده بنصّه لئلا يتكلف القارىء عناء الذهاب الى المصدر المذكور للبحث في تفاصيل السؤال والجواب من ناحية، ولأنّني أودّ التعليق على المحضر واستصحاب القارىء معي في رحلة فيه وحوله:

«الاجتماع السابع: يوم الأربعاء الرابع والعشرين من ذي القعدة سنة ١٣١٦ (منقول عن كتاب الكواكبي أم القرى).

في صباح اليوم المذكور انتظمت الجمعيّة وقرىء الضبط السابق حسب القاعدة المرعيّة.

قال الأستاذ الرئيس مخاطباً السيد الفراتي: إنّ الجمعيّة لتنتظر منك فوق همتك في عقدها وقيامك بمهمتها التحريريّة، أن تفيدها أيضاً رأيك الذاتي في سبب الفتور المبحوث فيه، وذلك بعد أن تقرر لها مجمل الآراء التي أوردها الأخوان الكرام، حيث أحطت، بها علماً مكراً بالسمع والكتابة والقراءة والمراجعة فأنت أجمعنا لها فكراً.

هذا والجمعية ترجو الفاضل الشامي والبليغ الاسكندري أن يشتركا في ضبط خطابك بأن يتعاقبا في تلقي الجمل الكلامية وكتابتها، لأنهما كباقي الأخوان لا يعرفان طريقة الاختصار الخطيّ المستعمل في مثل هذا المقام. (يشير الى الاختزال).

نظر الفاضل الشاميّ الى رفيقه واستلمح من القول ثم قال: إنّنا مستعدان للتشرّف بهذه الخدمة.

قال السيد الفراتي:حبّاً وطاعة وإن كنت قصير الطول، كليل القول، قليل البضاعة. ثم انحرف عن المكتبة فقام مقامه عليها الفاضل الشامي والبليغ الاسكندريّ،وما لبث أن شرع في كلامه، فقال:

يستفاد من مذكرات جمعيّتنا المباركة أنّ هذا الفتور المبحوث فيه ناشىء عن مجموع أسباب كثيرة مشتركة فيه، لا عن سبب واحد أو أسباب قلائل تمكن مقاومتها بسهولة. وهذه الأسباب منها أصول، ومنها فروع لها حكم الأصول. وكلها ترجع الى ثلاثة أنواع: وهي أسباب دينيّة، وأسباب سياسيّة، وأسباب أخلاقية. وإني أقرأ عليكم خلاصاتها من جدول الفهرست الذي استخرجته من مباحث الجمعيّة رامزاً للأصول منها بحرف (الألف) وللفروع منها بحرف (الفاء) وهي:

النوع الأول: الأسباب الدينيّة:

١ـ تأثير عقيدة الجبر في أفكار الأمة(أ)

٢ـ تأثير المزهدات في السعي والعمل وزينة الحياة(ف)

٣ـ تأثير فتن الجدل في العقائد الدينية(أ).

٤ـ الاسترسال في التخالف والتفرّق في الدين (أ).

٥ـ الذهول عن سماحة الدين وسهولة التديّن به (أ).

٦ـ تشديد الفقهاء المتأخرين في الدين خلافاً للسلف (أ).

٧ـ تشويش أفكار الأمّة بكثرة تخالف الآراء في فروع أحكام الدين (ف).

٨ـ فقد إمكان مطابقة القول للعمل في الدين بسبب التخليط والتشديد (ف).

٩ـ إدخال العلماء المدلسين على الدين مقتبسات كتابيّة وخرافات وبدعاً مضرة (أ).

١٠ـ تهوين غلاة الصوفيّة الدين وجعلهم إياه لهواً ولعباً (ف).

١١ـ إفساد الدين بتفنن المداجين بمزيدات ومتروكات وتأويلات (ف).

١٢ـ إدخال المدلسين والمقابريّة على العامة كثيراً من الأوهام.(أ).

١٣ـ خلع المنجمين والرمّالين والسّحرة والمشعوذين قلوب المسلمين بالمرهبات (ف).

١٤ـ إيهام الدجالين والمداجين أنّ في الدين أموراً سريّة وأنّ العلم حجاب (أ).

١٥ـ اعتقاد منافاة العلوم الحكميّة والعقلية للدين (أ).

١٦ـ تطرّق الشرك الصريح أو الخفيّ الى عقائد العامّة (ف).
١٧ـ تهاون العلماء العاملين في تأييد التوحيد (ف).
١٨ـ الاستسلام للتقليد وترك التبصّر والاستهداء (ف).
١٩ـ التعصب للمذاهب ولآراء المتأخرين وهجر النصوص ومسلك السلف (ف).
٢٠ـ الغفلة عن حكمة الجماعة وجمعيّة الحج (أ).
٢١ـ العناد على نبذ الحريّة الدينيّة جهلاً بمزيتها (ف).
٢٢ـ التزام ما لا يلزم لأجل الاستهداء من الكتاب والسنّة (ف).
٢٣ـ تكليف المسلم نفسه ما لم يكلفه به الله وتهاونه فيما هو مأمور به (ف).

النوع الثاني: الأسباب السياسيّة:

٢٤ـ السياسة المطلقة من السيطرة والمسئوليّة (أ).
٢٥ـ تفرق الأمة الى عصبيّات وأحزاب سياسيّة (ف).
٢٦ـ حرمان الأمّة من حريّة القول والعمل، وفقدانها الأمن والأمل (ف).
٢٧ـ فقد العدل والتساوي في الحقوق بين طبقات الأمّة (ف).
٢٨ـ ميل الأمراء طبعاً للعلماء المدلسين وجهلة المتصوّفين (ف).
٢٩ـ حرمان العلماء العاملين وطلاب العلم من الرزق والتكريم (أ).
٣٠ـ اعتبار العلم عطية يحسن بها الأمراء على الأخصاء، وتفويض خدمة الدين للجهلاء (أ).
٣١ـ قلب موضوع أخذ الأموال من الأغنياء وإعطائها للفقراء (أ).
٣٢ـ تكليف الأمراء القضاة والمفتين أموراً تهدّم دينهم (ف).
٣٣ـ إبعاد الأمراء النبلاء والأحرار وتقريبهم المتملقين والأشرار (أ).
٣٤ـ مراغمة الأمراء السراة والهداة والتنكيل بهم (ف).
٣٥ـ فقد قوة الرأي العام بالحجر والتفريق (ف).
٣٦ـ حماقة أكثر الأمراء وتمسكهم بالسياسات الخرقاء (ف).
٣٧ـ إصرار أكثر الأمراء على الاستبداد عناداً واستكباراً (ف).
٣٨ـ انغماس الأمراء في الترف ودواعي الشهوات، وبعدهم عن المفاخرة بغير الفخفخة والمال(ف).
٣٩ـ حصر الاهتمام السياسيّ بالجباية والجنديّة فقط (أ).

النوع الثالث: الأسباب الأخلاقيّة:

٤٠ـ الاستغراق في الجهل والارتياح إليه (أ).
٤١ـ استيلاء اليأس من اللحاق بالفائزين في الدين والدنيا (ف).

٤٢ـ الإخلاد الى الخمول ترويحاً للنفس (ف).
٤٣ـ فقد التناصح وترك البغض في الله (أ).
٤٤ـ انحلال الرابطة الدينيّة الاحتسابيّة (أ).
٤٥ـ فساد التعليم والوعظ والخطابة والإرشاد (ف).
٤٦ـ فقد التربية الدينيّة والأخلاقيّة (أ).
٤٧ـ فقد قوة الجمعيّات وثمرة دوام قيامها (أ).
٤٨ـ فقد القوة الماليّة الاشتراكيّة بسبب التهاون في الزكاة (أ).
٤٩ـ ترك الأعمال بسبب ضعف الآمال (ف).
٥٠ـ إهمال طلب الحقوق العامة جبناً وخوفاً من التخاذل (ف).
٥١ـ غلبة التخلق بالتملق تزلفاً وصغاراً (ف).
٥٢ـ تفضيل الارتزاق بالجندية والخدم الأميريّة على الصنائع (ف).
٥٣ـ توهم أنّ علم الدين قائم في العمائم وفي كلّ ما سطّر في كتاب (ف).
٥٤ـ معاداة العلوم العالية ارتياحاً للجهالة والسفالة (أ).
٥٥ـ التباعد عن المكاشفات والمفاوضات في الشؤون العامّة (أ).
٥٦ـ الذهول عن تطرق الشرك وشآمته (أ).

ثم قال السيد الفراتي: هذه هي خلاصات أسباب الفتور التي أوردها اخوان الجمعيّة وليس فيها مكررات كما يُظن. وحيث كان للخلل الموجود في أصول إدارة الحكومات الإسلاميّة دخل مهم في توليد الفتور العام، فإنّي أضيف الى الأسباب التي سبق البحث فيها من قبل الاخوان الكرام الأسباب الآتية، أعدّدها من قبيل رؤوس مسائل فقط، حيث لو أردت تفصيلها وتشريحها لطال الأمر ولخرجنا عن صدد محفلنا هذا.

والأسباب التي سأذكرها هي أصول موارد الخلل في السياسة والإدارة الجاريتين في المملكة العثمانيّة، التي هي أعظم دولة يهمّ شأنها عامّة المسلمين. وقد جاءها أكثر هذا الخلل في الستين سنة الأخيرة، أي بعد أن اندفعت لتنظيم أمورها، فعطّلت أصولها القديمة ولم تحسن التقليد ولا الإبداع، فتشتّت حالها ولا سيّما في العشرين سنة الأخيرة التي ضاع فيها ثلثا المملكة؛ وخرب الثلث الباقي وأشرف على الضياع لفقد الرجال وصرف السلطان قوة سلطنته كلها في سبيل حفظ ذاته الشريفة وسبيل الإصرار على سياسة الانفراد.

وأما سائر الممالك والإمارات الإسلاميّة فلا تخلو أيضاً من بعض هذه الأصول، كما أن فيها أحوالاً أخرى أضرّ وأمرّ يطول بيانها واستقصاؤها. والأسباب المراد إلحاقها ملخّصة هي:

الأسباب السياسيّة والإداريّة العثمانيّتين:

٥٧ـ توحيد قوانين الإدارة والعقوبات، مع اختلاف طبائع أطراف المملكة واختلاف الأهالي في الأجناس والعادات[١] (أ).

٥٨ـ تنويع القوانين الحقوقيّة، وتشويش القضاء في الأحوال المتماثلة (أ).

٥٩ـ التّمسك بأصول الإدارة المركزيّة مع بعد الأطراف عن العاصمة وعدم وقوف رؤساء الإدارة في المركز على أحوال تلك الأطراف المتباعدة وخصائص سكّانها (ف).

٦٠ـ التزام أصول عدم توجيه المسئوليّة على رؤساء الإدارة والولاة عن أعمالهم مطلقاً[٢] (ف).

٦١ـ تشويش الإدارة بعدم الالتفات لتوحيد الأخلاق المسالك في الوزراء والولاة والقواد، مع اضطرار الدولة لاتخاذهم من جميع الاجناس والأقوام الموجودين في المملكة بقصد استرضاء الكلّ (ف).

٦٢ـ التزام المخالفة الجنسيّة في استخدام العمّال بقصد تعسّر التفاهم بين العمّال والأهالي، وتعذر الامتزاج بينهم لتأمن الإدارة غائلة الاتفاق عليها (ف).

٦٣ـ التزام تفويض الإمارات المختصّة عادة ببعض البيوت، كأمارة مكد وإمارات العشائر الضّخمة في الحجاز والعراق والفرات لمن لا يحسن إدارتها، لأجل أن يكون الأمير منفوراً ممن وليّ عليهم مكروهاً عندهم فلا يتفقون معه ضدّ الدّولة (أ).

٦٤ـ التزام توليد بعض المناصب المختصّة ببعض الأصناف كالمشيخة الإسلاميّة والسر عسكرية لمن يكون منفوراً في صنفه من العلماء أو الجند، لأجل أن لا يتفق الرئيس والمرءوس على أمر مهم[٣] (ف).

٦٥ـ التمييز الفاحش بين أجناس الرعيّة في الغنم والغرم[٤].

٦٦ـ التساهل في انتخاب العمّال والمأمورين والإكثار منهم بغير لزوم، وإنّما بقصد إعاشة العشيرة والمحاسيب والمتملقين الملحين.

٦٧ـ التسامح في المكافأة والمجازاة تهاوناً بشؤون الإدارة حسنت أم ساءت، كأن ليس للملك صاحب.

٦٨ـ عدم التفات لرعاية المقتضيات الدينيّة كوضع أنظمة مصادمة للشرع بدون لزوم سياسيّ مهم، أو مع اللزوم ولكن بدون اعتناء بتفهيمه للأمّة والاعتذار لها جلباً للقناعة والرضا[٥].

٦٩ـ تضييع حرمة الشرع وقوة القوانين بالتزام عدم إتباعها وتنفيذها، والإصرار على أن تكون الإدارة نظاميّة اسماً، إداريّة فعلاً[٦].

٧٠ـ التهاون في مجاراة عادات الأهالي وأخلاقهم ومصالحهم استجلاباً لمحبتهم القلبيّة فوق طاعتهم الظاهرية.

٧١ـ الغفلة أو التغافل عن مقتضيات الزمان ومباراة الجيران وترقية السكان بسبب عدم الاهتمام بالمستقبل.

٧٢ـ الضغط على الأفكار المتنبّهة بقصد منع نموّها وسموّها وإطلاعها على مجاري الإدارة، محاسنها ومعايبها، وإن كان الضغط على النمو الطبيعيّ عبثاً محضاً، ويتأتى منه الإغراء والتحفّز وينتج عنه الحقد على الإدارة.

٧٣ـ تمييز الأسافل أصلاً وأخلاقاً وعلماً وتحكيمهم في الرقاب الحرّة وتسليطهم على أصحاب المزايا، وهذا التهاون بشأن ذوي الشؤون يستلزم تسفل الإدارة.

٧٤ـ إدارة بيت المال إدارة إطلاق بدون مراقبة، وجزاف بدون موازنة، وإسراف بدون عتاب، وإتلاف بدون حساب، حتى صارت المملكة مديونة للأجانب بديون ثقيلة توفي بلاداً ورقاباً ودماءً وحقوقاً.

٧٥ـ إدارة المصالح المهمة السياسية والملكيّة بدون استشارة الرعيّة ولا قبول مناقشة فيها. وإن كانت إدارة مشهودة المضرّة في كلّ حركة وسكون.

٧٦ـ إدارة الملك إدارة مداراة وإسكات للمطلعين على معايبها حذراً من أن ينفثوا ما في الصدور فتعلم العامة حقائق الأمور والعامّة إذا علموا قالوا فعلوا وهناك الطامّة الكبرى.

٧٧ـ إدارة السياسة الخارجيّة بالتزلّف والإرضاء والمحاباة بالحقوق والرشوة بالامتيازات والنقود، تبذل الإدارة ذلك للجيران بمقابلة تعاميهم عن المشاهد المؤلمة التخريبيّة، وصبرهم على الروائح المنتنة الإدارية. ولو لا تلك المشاهد والروائح لما وجد الجيران وسيلة للضغط مع ما ألقاه الله بينهم من العدواة والبغضاء الى يوم القيامة.

ثم قال السيد الفراتي: إن بعض هذه الأسباب التي ذكرتها، هي أمراض قديمة ملازمة لإدارة الحكومة العثمانيّة منذ نشأتها أو منذ قرون، وبعضها أعراض وقتية تزول بزوال محدثها، وربّما كان يمكن الصبر عليها لولا الخطر قرب والعياذ بالله من القلب كما أشار إليه الأستاذ الرئيس في خطابه الأول(٧).

ثم قال: ويلتحق بهذه الأسباب بعض أسباب شتى أفصلها بعد تعدادها إلحاقاً بالخلاصات. وهي:

أسباب شتى:

٧٨ـ عدم تطابق الأخلاق بين الرعية والرعاة.

٧٩ـ الغرارة أي الغفلة عن ترتيب شؤون الحياة.

٨٠ـ الغرارة عن لزوم توزيع الأعمال والأوقات.
٨١ـ الغرارة عن الإذعان للإتقان.
٨٢ـ الغرارة عن موازنة القوة والاستعداد.
٨٣ـ ترك الاعتناء بتعليم النساء.
٨٤ـ عدم الالتفات للكفاءة في الزوجات.
٨٥ـ الخور في الطبيعة، أي سقوط الهمّة.
٨٦ـ الاعتزال في الحياة والتواكل.

أما عدم التطابق في الأخلاق بين الرعاة والرعيّة، فله شأن عظيم كما يظهر للمتأمّل المدقق في تواريخ الأمم من أنّ أعاظم الملوك الموفقين والقواد الفاتحين كالاسكندرين، وعمر وصلاح الدين رضي الله عنهما، وچنكيز، والفاتح وشرلكان الألماني وبطرس الكبير وبونابرت، لم يفوزوا في تلك العظائم إلا بالعزائم الصادقة مع مصادقة تطابقهم مع رعاياهم وجيوشهم في الأخلاق والمشارب تطابقاً تامّا، بحيث كانوا رؤوساً حقاًلتلك الأجسام لا كرأس جمل على جسم ثور أو بالعكس. وهذا التطابق وحده يجعل الأمّة تعتبر رئيسها رأسها، فتتفانى دون حفظه ودون حكم نفسها بنفسها، حيث لا يكون لها في غير ذلك فلاح أبداًكما قال الحكيم المتنبي:

إنما النـاس بـالملوك وهـل يفلح عرب ملوكها عـجم

ومما لا خلاف فيه أنّ من أهمّ حكمة الحكومات أن تتخلق بأخلاق الرعيّة، وتتّحد معها في عوائدها ومشاربها ولو في العوائد غير المستحسنة في ذاتها. ولا أقلّ من أن توفق لاجتذابهم الى لغتها فأخلاقها فجنسيتها، كما فعل الأمويون والعباسيّون والموحّدون، وكما تهتم به الدول المستعمرة الإفرنجيّة في هذا العهد، وكما فعل جميع الأعاجم الذين قامت لهم دول في الإسلامية كآل بويه والسلجوقيّين والأيوبيّين والغوريين والأمراء الجراكسة وآل محمد علي، فإنهم ما لبثوا أن استعربوا وتخلقوا بأخلاق العرب، وامتزاجوا بهم وصاروا جزءاً منهم. وكذلك المغول التاتار صاروا فرساً وهنوداً، فلم يشذّ في هذا الباب غير المغول الأتراك أي العثمانيّين، فإنّهم بالعكس يفتخرون بمحافظتهم على غيريّة رعاياهم لهم، فلم يسعوا باستتراكهم كما أنهم لم يقبلوا أن يستعربوا، والمتأخرون منهم قبلوا أن يتفرنسوا أو يتألمنوا. ولا يعقل لذلك سبب غير شديد بغضهم للعرب كما يتسدل عليه من أقوالهم التي تجري على ألسنتهم مجرى الأمثال في حق العرب:

كإطلاقهم على عرب الحجاز (ديلنجي عرب) أي العرب الشحاذين.
وإطلاقهم على المصريين (كور فلاح) بمعنى الفلاحين الأجلاف.
و (عرب جنكنه سي) أي نور العرب. و (قبطي عرب) أن النور المصريين.

وقولهم عن عرب سوريا (نه شامك شكري ونه عربط يوزي) أي دع الشام وسكرياتها ولا تر وجوه العرب.

وتعبيرهم بلفظة (عرب) عن الرقيق وعن كل حيوان أسود.

وقولهم (بس عرب) أي عربي قذر.

و (عرب عقلي) أي عقل عربي أي صغير. و (عرب طبيعتي) أي ذوق عربي أي فاسد. و (عرب جكه سي) أي حنك عربي أي كثير الهزر.

وقولهم (بوني يبارسه م عرب أوله يم) أي إن فعلت هذا أكون من العرب.

وقولهم (نرده عرب نرده طنبوره) أي أين العرب من الطنبور.

هذا والعرب لا يقابلونهم على كل ذلك سوى بكلمتين الأولى هي قول العرب فيهم: (ثلاث خلقن للجور والفساد: القمل والترك والجراد).

والكلمة الثانية تسميتهم بالأروام كناية عن الريبة في إسلاميّتهم، وسبب الريبة أنّ الأتراك لم يخدموا الإسلامية بغير إقامة بعض جوامع لولا حظ نفوس ملوكهم بذكر أسمائهم على منابرها لم تقم.ا هـ بنصه حتى على مستوى الهوامش والتعليقات من «أم القرى» للكواكبي. إنّ تصور الكواكبي ومعاصرية للأزمة يبدو أفضل بكثير من تصور من جاؤا بعده:

فالكواكبي حاول أن يضع في جمعيّته (المتخيّلة أو المتمنّاة) أن يمثل سائر أقاليم الأمة وفصائلها بقدر الإمكان، بل لقد تجاوز ذلك الى حد تمثيل الأقليّات المسلمة في الخارج. أما من جاؤا بعد ذلك فقد ألفوا القوميّة بمفهومها الأوربيّ الضيّق، وكذلك ألفوا الأقليميّة، بل لم يعد بعضهم يحاول أن يتفهم الفوارق بين الخاص والعام لا على المستوى الإسلامي ولا على المستوى العربيّ.

أما الكواكبي فقد اجهد ذهنه في معرفة الخاص بكل إقليم أو مجموعة بشريّه وكذلك العام بشكل يستحق التقدير خاصة إذا لاحظنا أن السقف المعرفي في عهده وثورة المعلومات لم تكن قائمة بالشكل الذي هي عليه الآن بحيث يمكن للمعاصرين أن يعرفوا على وجه الدقة والتحديد الخاص والعام فلا يقعون بالخلط الذي يتخبط الكثير من المعاصرين فيه حيث يعممون الخاص ويخصصون العام دون قيود.

لقد بلغ وضوح الرؤية للأزمة في عصر الكواكبيّ مستوى جعله قادراً على التمييز بين الكليّ من عناصر الأزمة ثم يصنفها الى الفرعيّ والجزئي والى الأصلي بشكل لا نراه وارداً لدى معاصرينا من الذين ملأوا الدنيا حديثاً عن الأزمة والمأزومين. وأن كان هناك مجال للملاحظة في بعض ما عدّ فرعياً وهو أصلي، أو ما عدّ أصلياً وهو فرعي.

كذلك كان الكواكبي صريحاً في التعبير عن شعور كل من العناصر المشتركة في الكيان

الاجتماعي الإسلامي في تلك المرحلة: فأبرز المشاعر المريضة التي بثها الطورانيون واتباع سياسة التتريك بين الأتراك، وذكر ردود الأفعال التي حصلت لدى العرب وغيرهم تأثراً بتلك الأمور دون مواربة، وحذّر من استفحال ذلك الشر. أمّا معاصرونا فكثيراً ما يدفنون رؤوسهم في الرمال ليخفوا كثيراً من المشاعر المرضية والاتجاهات السلبيّة السائدة اليوم بين العرب.

طريقة رصد الكواكبي للأزمة لم تركز على النخبة كما فعل ويفعل من جاء بعد جيله، بل أشرك الأمّة كلّها، وجعل لها بكل فصائلها أدواراً في فهم الأزمة، والعمل على حلّها، بحيث يمكن للأمّة في إطار تصوره أن تستنفر ـ كلّها ـ بكل طاقاتها لفهم الأزمة والتعاون على معالجتها، لذلك لا نستطيع أن نفتقد في طرحه عملية تغييب الأمة وتحضير أرواح «النخبة» في الاصطلاح الغربي أو «أولو الأمر منكم» في المصطلح الإسلامي. كما نفتقد ذلك في خطاب المعاصرين.

هذه بعض المعالم الهامّة التي يمكن ملاحظتها بسرعة في طرح الكواكبي وجيله لسؤال النهضة وإشكالية الأزمة، يوضح لنا التقهقر الذي شهدناه بعد ذلك، لا على مستوى حل المشكلات والجواب عنها، بل على مستوى فهم الأزمة وصياغة السؤال.

وبعد نموذج الكواكبي أودّ أن أقدم نموذجاً آخر من خطاب السيد الأفغاني في مقالة من أهم مقالاته التي تصلح أن تكون انموذجاً مناسباً لبيان فهمه ـ رحمه الله ـ لحقيقة الأزمة وكيفية صياغته لسؤالها. لقد عنون السيد الأفغاني مقالته بعنوان «الشرق والشرقيّون»، وهو عنوان له دلالته، وارتباطه بما عرف «بالمسألة الشرقيّة» ـ آنذاك ـ التي تمّ تطويرها من كون الشرق الإسلامي العثماني خطراً على أوروبا الى كيفيّة اقتسام هذا الشرق بين دول أوروبا، وأياً كان فهو مصطلح يستدعي الى الأذهان سائر المصطلحات التي شاعت قبله وشاعت بعده حول ما كان يعرف «بدار الإسلام» وصار يعرف بعد ذلك بما يرغب الآخر أن يعرفه به وبالنسبة إليه فهو «شرق أوسط» و «شرق أدنى» وهو «العالم العربي» و «العالم الاسلامي» وهو «العالم الثالث» و «العالم النامي».

ومقالة الشرق والشرقيون: قد نشرها السيد في جريدة (أبو نظارة زرقاء) التي كانت تصدر بباريس أيام وجوده فيها سنة ١٣٠٠هـ (سنة ١٨٨٣م) وهي مصدرة بمقدمة حكميّة أو فلسفيّة في العقل والنفس والأخلاق، التي يتفاضل بها البشر أفراداً وجماعات، وبمقدار التحلي يعلو بعض الأمم بعضاً في ارتقاء الحضارة، ويتسابقون في حلبة السعادة والسيادة، ـ يلي المقدمة المقصد في شعبتين إحداهما بيان ما كان للشرقيّين من حظ ارتقاء العقل في العلم والبصيرة. وعلوّ النفس بالأخلاق العالية، ثم بها ما انتهى إليه حالهم من إهمال النعمتين، والتدهور عن القمّتين. والشعبة الثانية في الشواهد التاريخيّة على ذلك بما كان من إضاعتهم لممالكهم، وتخريب بيوتهم بأيديهم ـ قال رحمه الله:

(المقدمة):

الإنسان إنسان بعقله وبنفسه، ولولا العقل والنفس لكان الإنسان أخس جميع الحيوانات وأشقاها، لأنه في حياته أضيق مسلكاً وأصعب مجازاً وأوعر طريقاً منها، قد حفت به المكاره، وأحاطت به المشاق، واكتنفت به الآلام، لا يمكنه أن يقوم بمعاشه وهو منعزل عن أبناء نوعه، ولا يطيق الحرّ ولا يتحمل ألم البرد ولا يقدر على الذود عن نفسه، وليس له من الآلات الطبيعيّة ما يثقف به معيشته، وهو محتاج في ضروريات حياته ومفتقر في الكمال فيها الى الصناعة، ولا يمكن الحصول عليها إلا بإجالة الفكرة والتعاون بمن يشاركه في العقل من النوع البشريّ إدارة، والعقل أن نستنبط المسبَّبات من أسبابها، ويستدل بالعلل على معلولاتها، وينتقل من الملزومات الى لوازمها، وتستكشف الآثار حين ملاحظة مؤثراتها، وتعرف العواقب ضارُّها ونافعها، وتقدَّر الأفعال بمقاديرها، على حسب ما يمكن أن يطرأ عليها من الفوائد والخسائر في عاجلها وآجلها، ويتميَّز الحق من الباطل في الأعمال الإنسانيّة نظراً الى عواقبها.

العقل (أي بهذا المعنى) هو الهادي الى مهيع السعادة، ومنهج الأمن والراحة، لا يضل من استرشده، ولا يغوي من استهداه، ولا يحوم الشقاء حول من ركن إليه، ولا يعثر في المداحض من اعتمد عليه، ولا يلتبس الحق بالباطل على من استنار بنوره. وأنّ الخير به وليس الشر إلا بالحيدان عن صراطه القويم، من فقده فاتته السعادة لا محالة، ولو أخرجت له الأرض أفلاذها، وأسبغت عليه الدنيا نعيمها. وأنّ الأمم ما سادت إلا بهدايته، وما ذلّت بعد رفيع مقامها وعظم منزلتها إلا بعد أن عرضت عن خالص نصحه، وتوغلت في بيداء غوايتها، واستعملته في مسالك ضلالتها، واستخدمته لقضاء أوطار طبائعها الخسيسة، التي تجلب عليها الشنار، وتوجب المعرة والصغار.

والنفس هي منشأ أخلاق كريمة وأوصاف عقليّة، هي قوام الاجتماعات المدنيّة والمنزليّة، واساس التعادل وميزان التكافؤ في الموازرات، ومقياس التوافق في المعاونات، ولا يمكن التأليف بين القوى المتفرقة لاقتناء ما تقوم به حياة الإنسان إلا بها، ولا تلتئم أهوية النفوس المختلفة لاكتساب ضروريات معاشها إلا بسببها، وهي التي تجعل الأفراد الإنسانيّة مع تضادّ طبائعها، بمنزلة شخص واحد يسعى بأعضائه المتخالفة في أشكالها، وجوارحه المتباينة في هيآتها، الى مقصد واحد لا يمكن الوصول إليه إلا باستعمالها، بحركات قد اختلفت مع وحدة جهتها أو صناعتها. وسيادة الأمم الغابرة والحاضرة هي من أخص نتائجها، لأنها لا يمكن حصولها إلا باتفاق كلمة آحادها، واجتماع آراء أفرادها، ولا تتفق الكلمة ولا تجتمع الآراءإلا بالتكافؤ في المساعي،والتوازن في تحمُّل المشاق، والاشتراك في المنافع، والمساواة في الحقوق، والتعادل في

التمتع بثمرات الاعمال، بلا تفاضل ولا استئثار، وكلّ هذه في وجودها وبقائها تحتاج الى الأخلاق الكريمة والأوصاف العقليّة التي يعرف الإنسان حقه ويقف عنده. ولا تشتت أمة أو اضمحلّت سلطة ولا تفرقت جمعية الا بفساد أخلاقها وتطرق الخلل فيها لأنها بفسادها، وتطرق الخلل فيها؛ توجب تخالف الأيدي وتباعد الأهواء، وتشتت الآراء وتباين الأفكار، فيستحيل حينئذ الاجتماع ويمتنع الاتفاق.

وإذا أمعن البصير في حقيقة الأخلاق الرذيلة يعلم أنها بذاتها تبعث على التفرق والاختلاف، وتمنع من الاجتماع والائتلاف، وما ينشأ عن ذات الشيء يمكن زواله ما دامت ذاته باقية، فإذا تمكنت الأخلاق الرذيلة من أمة فلا نجاح، ولا يحصل لها فلاح، ما لم تسع في تعديلها، وتدأب في تقويمها.

ويمكن أن يقال أنّ بين كمال العقل وطهارة النفس وتخلقها بالأخلاق الفاضلة تلازماً، لأنّ العقل إذا بلغ كماله يقهر الطبيعة فحينئذ تسلم النفس من سوراتها عن عكر قذفاتها، فتنقاد للعقل مستسلمة له، خاضعة لحكمه، ويستعملها وفق نهج الحقّ والعدل. وليست الأخلاق الفاضلة إلا أن تزن النفس أعمالها وفق العدل ولا تحيد في هواها عن صراط الحقّ.

الشعبة الأولى من المقصد في أسباب انحطاط الشرق:

وبعد هذه المقدمة يمكن لنا أن نقول إنّ الشرق بعد ما كان له الشأن الرفيع، والمقام المنيع، والسلطنة العظيمة، وبسطة الملك وعظم الشأن في الصنائع والبدائع، ووفور الأمتعة والبضائع، ورواج سوق التجارة، والمعارف، وشيوع الآداب والفنون، ماهبط عن جليل مرتبته، ورفيع منزلته، ولا استولى الفقر والفاقة على ساكنيه، ولا غلب الذل على عامريه، ولا تسلطت عليه الأجانب، استعبدت أهله إلا لإعراض الشرقيّين عن الاستنارة بنور عقولهم، وتطرّق الفساد الى نفوسهم فإنّك تراهم في سيرهم كالبهائم، لا يتدبرون أمراً، ولا يتقون في أفعالهم شراً ولا يكدون لجلب النافع ولا يجتنبون عن الضار[٨]. طرأ على عقولهم السبات، ووقفت أفكارهم عن الجولان في إصلاح شؤونهم، وعميت بصائرهم عن إدراك النوازل التي أحاطت بهم، يقتحمون المهالك، ويمشون المداحض[٩]، ويسرعون في ظلمات أهوية نفوسهم التي نشأت عن أوهامهم المضلة، ويتبعون في مسالكهم ظنوناً قادهم إليها فساد طبائعهم، لا يحسون المصائب قبل أن تمس أجسادهم، وينسونها كالبهيمة بعد زوال آلامها، واندمال جراحها، ولا يشعرون، لاستيلاء الغباوة على عقولهم، واكفهرار ظلمات غشاوة الجهل على بصائرهم ـ باللذائذ التي خصّ الأنسان بها من حبّ الفخار في طلب المجد والعزّ، وابتغاء حسن الصيت وبقاء الذكر، بل لاستيلاء الغفلة على عقولهم يحسبون أن يومهم دهرهم، والتقمقم كالسارحة[١٠] شأنهم، لا يدرون عواقبهم، لا يدركون مآل أمرهم، ولا يتداركون

ما فاتهم، ولايحذرون ما يتربصهم[١١] من أمامهم ومن خلفهم، ولا يفقهون ما أكمن لهم الدهر من الشدائد والمصاعب. ولذا تراهم قد رئموا الذل، وألفوا الصغار، وأنسوا الهوان، وانقادوا للعبودية، ونسوا ما كان لهم من المجد والمؤثّل والمقام الأمثل. وبعد انحدارهم عن ذروة العقل الذي لا كرامة للإنسان إلا به، غلبت عليهم الخسة والنذالة، ورانت على قلوبهم القسوة والجفاء وتمكن من نفوسهم الظلم والجور، واستولى عليهم العجب، لا عن جاه يدعو إليه؛ ولا عن فضيلة تبعث عليه، وتظاهروا مع الذل المتمكن من قلوبهم بالكبر والعظمة، وفشا بينهم الشقاق والنفاق، وتلبسوا بالغدر والخيانة، واستشعروا الحسد والنميمة، وتسربلوا بالحرص والشره، وتجاهروا بالوقاحة والشراسة، واتسموا بالخشية والجبانة، وانهمكوا في الشهوات الدنيّة، وخاضوا في اللذات البدانيّة، وتخلقوا بالأخلاق البهيميّة، متوسدين الكسالة والفشل، واتصفوا بصفات الحيوانات الضارية،يأكل قويهم ضعيفهم، ويستعبد عزيزهم ذليلهم، يخونون أوطانهم ويظلمون جارهم، ويسرقون أموال ضعفائهم، ويخوسون بعهودهم[١٢]، يسعون في خراب بلادهم، ويمنحون الأجانب ديارهم، لا يحمون ذماراً، ولا يخشون عاراً، عالمهم جاهل، وأميرهم وقاضيهم خائن، ليس لهم هاد فيرشدهم الى سبيل نجاتهم، ولا زاجر فيكفوا عن التمادي في غيهم، ولا وازع يقدع الجائرين عن نهش عظام فقرائهم، وصاروا بسخافة عقولهم وفساد أخلاقهم عرضة للهلاك.

الشعبة الثانية من المقصد:

في الشواهد التاريخيّة، على إضاعة الممالك الشرقية:

تأمل فيما أقصّ عليك من أعمال الشرقيّين من قبل حتى تعلم أنهم بحيدانهم عن سنة العقل قد أوقعوا أنفسهم في الذل الدائم، وجلبوا بعد العز في عواقب أمورهم الخراب والدمار الى بلادهم، واضعفوا بسوء سياستهم بلادهم القوية، ومكنوا أعداءهم من بلادهم جهلاً منهم بنتائج أعمالهم. وها هو الحال إنّ العثمانيّين قد اتفقوا مع الروس على مقاسمة البلاد الإيرانية. الأفغانيون على اصفها أيام (شاه سلطان حسين) ولو نظروا بمنظار الأمّة الروسية وما لها من العلاقات مع اليونانيّين والرومانيّين والسربيين وغيرهم من رعايا السلطنة العثمانيّة وما يمكنها أن تحوزه في مستقبل القوة والبسطة ـ لما اختلجت ببالهم محالفتها، ولا خطرت في أذهانهم ما كانوا يسعون في قلع أسها قبل استحكامه، وقطع شجرتها قبل أن تنمو. وأنهم جاهروا الإيرانيين بالحرب من طريق بايزيد إذ كان عباس وجنوده يقاومون الروسيّة ويدافعون عن بلادهم، فوهنت قوتهم، وضعفت مريرتهم، واستملك الروس بسبب هذا الاقتحام أكثر بلاد آذربيجان، ولو استشار العثمانيون عقولهم وقتئذ لأشارت عليهم بأن ضعف الايرانيين وقوة الروس هما معاً علة تزعزع أركان السلطنة التركيّة،

ولكنهم اتبعوا خطرات أنفسهم وزينت لهم أوهامهم، وظنوا أنهم يحسنون صنعاً، فأسرعوا في هلاك أنفسهم وهم لا يشعرون، وكان عليهم اهتداءً بنور العقل، وسلوكاً في مسلك السياسة الحقة[١٣] أن يلاحظوا الجامعة القويّة، التي بينهم وبين السلطنة الإيرانيّة، فيتفقوا معها على كبح شره الروسيّة واضعاف قوتها، أمناًمن غوائلها، وحذراً من آفات مطامعها.

وأنهم اي العثمانيّن جبهوا سفير (تيبو سلطان) سلطان (ميسور) بالرد حين عرض عليهم من طرف سيده استبدال البصرةببعض البلاد الهندية[١٤] التي كانت في حوزته، وامتعضوا من هذا الطلب وردوا السفير خائباً. وكان غرض (تيبو سلطان) من طلبه هذا أن يكسر سورة الإنجليز ببسط السلطة العثمانيّة في الهند وتمكينها منها.

وذهل العثمانيون تهاوناً منهم عن العلاقات التامّة التي بينهم وبين الهنديّن وأن سلطنتهم لو امتدت الى تلك الممالك لدخل جميع حكامها بلا معارضة تحت لوائهم وقدروا حينئذ على قدع الحكومة الانجليزية عن تطاولاتها في الهند وسدّوا عليها طرف فتوحاتها في المشرق وما شعروا تساهلاً في السياسة وتغافلاً عن منهج العقل أنّ بسطة الحكومة الإنجليزية في آسيا توجب تحكمه في بلادهم وطمعها في الاستيلاء عليها كما وقع الآن حتى مكنوا عساكرها مدة طويلة من شق الأراضي المصريّة ذاهبة الى أقاصي المشرق للتغلب عليها.

وأنّ شاه إيران (فتح علي شاه) إرضاءً للإنجليز هدد الأفغانيين بالحرب وقتما أرادوا أن يزحفوا على الهند لانتزاعها من أيدي الإنجليز ولو استنار الإيرانيون وقتئذ عقولهم لانكشف لهم أن قوة الإنجليز بالهند إذلال لهم وخطر على بلادهم، ولعلموا أنهم والأفغانيين غصنا شجرة الايران[١٥] وقد تشعبوا من أصل واحد ونشأوا على أرض واحدة، تجمعه وحدة الجنسية، وتؤلفهم الأخوةالحقيقية، وأنهم متساوون في العزّ والشرف، ومتشاركون في الذل والهوان،وما فرّقت كلمتهم إلا أوهام نشأت عن الظنون الدينيّة وليست منها شيء. ولو راجع كل عقله لرأى ضرورة اتفاقهم تحت الوحدة استرجاعاً لمجدهم السابق، وتداركاً لما فاتهم بسبب الشقاق من الشرف والفخار وعلو الكلمة بين الأمم.

وأنّ الأمير (دوست محمد خان) أمير الأفغان قد جعل بلاده تعامياً منه عرضة للهجمات الانجليزية فإنه بعد المحالفة مع (ريخت سنكت)[١٦] ومعاهدته على مناصرته ضد الإنجليز قد تركه اغتراراً بالمواعيد الإنجليزيّة في ميدان الحرب وحيداً وتقهقر فانهزمت جيوش (ريخت) وتغلب الإنجليز على جميع أراضي البنجاب المتاخمة للأفغان. ولو استهدى الأمير (دوست محمد خان) إذ ذاك عقله وسلك في سياسته سلوك من يتدبر نتائج أفعاله قبل أن يتسرع فيها لتحقق لديه أن صيانة بلاده من هجمات الإنجليز إنما يكون ببقاء الحكومة البنجابية حريزة حتى تكون

سداً مانعاً بين افغانستان وبين الحكومة الإنجليزية فكان يدافع عنها كما كان يدافع عن حدوده.

وإنّ نواب البنجالة ونواب (الكرناتكر) قد مهدوا للإنجليز سبيل دخولهم في الإراضي الهندية. وأنّ نواب لكهنو أيد مقاصدهم في إذلال السلطنة التيموريّة وأن نواب دكن قد أعانهم على إبادة حكومة (تيبو سلطان) وإذلال راجة.

إضاعة أمراء المصريين لاستقلال بلادهم وعاقبتهم:

وأن إسماعيل باشا حباً بالاستقلال وعمى عن نتائج أفعاله السيئة التي نشأت عن حرصه على اسم الملك قد ألقم الإفرنج جميع أموال مصر وما استدانه من صرافي الأوروبا (؟) بالارباح الباهظة. ثم سعى الإفرنج في خلعه عن الملك ونفيه عن الديار المصرية إرادة استملاكها ووضع اليد عليها، ولو تروّى في حال الشرقيين وتأمل فيما أصابهم من الذل والصغار لأجل تفرق كلمتهم لازداد خضوعاً لسلطانه، وسعى صيانة لنفسه في تشييد مباني سلطنته، ونزع من قلبه حبّ الاستقلال، وعلم أنّ الذين لايفترون عن السعي في فتح الممالك لا يمكن أن يساعدوه في مقاصده.

وأنّ وزراء توفيق باشا جهلاً بمقدار أنفسهم، وعجباً بآرائهم الفاسدة، وإتباعاً لأوهامهم الباطلة قد جلبوا الانجليز بغاية جهدهم الى القطر المصري وملكوهم إياه، وهم يظنون أنهم يستظهرون بهم على أعداء الخديوي فلو تدبروا في سياسة الحكومة الانجليزيّة ورأوا أطماعها في أرض مصر لما جلبوا هذه المصيبة على أنفسهم وعلى خديويهم وعلى سلطانهم، ولما ألقوا أنفسهم في فم الأسد خوفاً من وعوعة الكلب.

فقد ظهر من كل ما ذكرته من سير الشرقيين قدحاً في معاملاتهم أنهم ما سلكوا في سياستهم سبيل الرشد والهدى، وما استفادوا من عقولهم شيئاً، ولا تدبروا في عواقب أفعالهم ونتائج أعمالهم، ولا نظروا بنور البصيرة في حالهم ومآلهم، بل تاهوا جهلاً منهم بمنافعهم في بيداء الغواية، وحادوا عمى عن غاية مسيرهم في تية الضلالة، حتى خربوا بأيديهم ديارهم، وأبادوا بسوء تصرفهم بلادهم، ومكنوا الأجانب بمساعيهم الفاسدة من رقابهم. وكان الواجب على أحفادهم الذين احترقوا بنارهم، وتدنسوا بعارهم، أن يعتبروا بالمصائب التي جلبتها عليهم غفلات أسلافهم، وأن يتقوا البليّات التي قادتها الغباوة الى آبائهم، وأن يسعوا في جمع الكلمة، وأن يتحذّروا عن الشتات و التفرقة، ويجتنبوا الأغراض الشخصية، ويعرضوا عن دارعي الخطوات الوهميّة، و يتنحوا عن مضال الاستبداد والاستئثار.

ولكن تراهم لسبات عقولهم يقتفون آثارهم، ويتبعون أغلاظهم،معرضين عن العقل وإرشاده، جاحدين للحق وآياته ارتفعت عنهم الأمانة، وفشت بينهم الخيانة، وانقطعت بينهم

عرى الوداد، وانحلت عقدة الجنسية، كل ينظر الى نفسه ويسعى لمنفعة شخصه، جهلاً منه أن سعادته منبثة في جميع آحاد الأمّة ولا يمكنه أن يفوز بها الا بسعادة الكل، ولذلك قد صاروا فقراء لا يملكون شيئاً، حائرين في معاشهم، ضالين عن رشدهم في مبدئهم ومعادهم، وكاد أن يقضي عليهم بذل أبدي وموت دائمي، بتلاشي جنسيتهم، وتناثر جمعيتهم.

ومع كل هذا ما فاتهم أوان التدارك، ولا ضاق عليهم زمان التلاقي، ولا أوصدت عليهم الأبواب، ولا انقطعت دونهم الأسباب، ولكن قد تمكن منهم القنوط، وغلب عليهم اليأس، وفترت هممهم، وضعفت عزائمهم، واستكت آذانهم عن استماع النصائح، وعميت أبصارهم عن رؤية الحق، وقست قلوبهم عن الإذعان له، فتراهم امتداداً في غيهم يريقون دماء هداتهم، ويتبعون آراء غواتهم، فلا حول ولا قوة إلا بالله. انتهى مقال السيد الأفغاني

وهنا نلحظ أن السيد الأفغاني قد ربط كل مظاهر الجمود والتدهور والإنحراف الى سبب أساسي ـ هو: انهيار الشخصيّة، وقوام الشخصيّة عقل ونفس، والعقليّة تبنيها العلوم والمعارف والخبرات والتجارب والرؤية الكلية ووضوح الأهداف والغايات والمقاصد، ومناهج توخيها وتحقيقها، والنفسيّة قوامها الفنون الشريفة والآداب العالية التي تجعل من الإنسان إنساناً سوياً يشعر بمزاياه وبإنسانيته وكرامة نوعه وجنسه فاذا انهارت العقلية أو النفسيّة أو كلاهما فقد انهارت الشخصيّة، ودمرت. وانهيار الشخصية ينعكس على سائر جوانب الحياة بسلبياته ومشاكله. والسيد يضرب الأمثلة التي تهز القلوب والمشاعر، ويسوق النماذج المختلفة لكل أجزاء العالم الإسلامي عربية وغيره، وبشكل تحريضي ليدفع الناس دفعاً، ويسوقهم بشدة الى إعادة بناء «العقلية والنفسية» ليتمّ بعد ذلك تركيب الشخصية المفككة من جديد فيعاد بناء الحياة، والنظم، وارساء دعائم الاجتماع والتمدن.

ومن الغريب أننا في بدايات سنة (١٤١٩هـ) أي أننا تجاوزنا تاريخ هذه المقالة بتسعة عشر عاماً ومائة، ولو رفعنا أسماء الحكومات والحاكمين ووضعنا العناوين المعاصرة لظن القارىء أن المقالة كتبت وأعدت هذه الأيام، لا قبل مائة وتسعة عشر عاماً.

الهوامش:

(١) من أهمّ الضروريات أن يحصل كلّ قوم من أهالي تركيا على استقلال نوعيّ إداريّ يناسب عاداتهم وطبائع بلادهم، كما هي الحالة في إمارات ألمانيا وولايات أمريكا الشمالية، وكما يفعله الإنكليز في مستعمراتهم والروس في أملاكهم.

(٢) ولذلك كانت الحالة في الدولة قبل التنظيمات الخيرية خيراً منها بعدها، حيث كان العمّال مسؤلين لدى حضرة السلطان ثم أطلق سراحهم

في عهدنا من كل مسئولية، إلا في الأفعال بل الأقوال بل الخواطر التي تتعلق بحقوق السلطنة.

(٣) هكذا تكون احتياطات الحكومات العاجزة.

(٤) كهضم الدولة العثمانية حقوق العرب في المناصب والارتزاق من بيت المال هضماً لا نسبة فيه، لأنها مميزة عليهم، حال كونهم ثلثي رعيتها، كلاً من الجركس والبشناق والأكراد والأرناؤط والروم والأرمن والخروات والبلغار والعربكير.

وكاستثناء أهل العاصمة والحجاز وغيرهم حتى بعض البيوت من الخدمة العسكرية والتكاليف الشرعية والعرفية.

وكاستثناء غير المسلمين من الخدمة العسكرية لمجرد كونهم لا يتحملون حالة الضنك التي عليها جيشاً.

(٥) كاستخدام اليهود قابضي مال أي أمناء صناديق، وقابضي أعشار السوائم، وفي ذلك عدم رعاية المذاهب التي تستوجب أن لا تسقط الزكاة عن الدافعين، وكاستخدام قضاة بالرسوم أو برواتب جزئية جداً.

(٦) تعطيل بعض أحكام الشرع كاف لخرق حرمته، وأما الأحكام النظامية فمع كثرتها البالغة عشرات ألوف قضايا لم يتفق إلى الآن إجراء شيء منها إلا بعض ما يتعلق بسلب الأموال.

(٧) أشار حضرة الرئيس وهو الأستاذ المكي في خطابه الأول للحالة السيئة في الحجاز من فقد الأمن في بلد الله الأمين، والجور الفضيع الذي يقع على أهل الحرمين وزوارهما من تنازع السلطات الثلاث الأمارة والولاية والعسكرية، وغير ذلك من الأحوال التي لا تطاق وصار يتشكى منها عامة الحجاج، لا سيما الداخلين تحت سلطة الأجانب وهم السواد الأعظم من المسلمين. ولا غرو أن هذه الحال تستدعيهم لأن يدعوا حكوماتهم للمداخلة في شؤون إداره الحجاز، لأجل حصولهم على الأمن والراحة، وحينئذ لا قدر الله يتفانى العرب دون حفظ بيضة الإسلام كما تفانوا قبلاً وحدهم في دفع الصليبيين عن المسجد الأقصى.

(٨) اجتنب يتعدى بنفسه قال تعالى «الذين يجتنبون كبائر الإثم» الآية.

(٩) أي فيها وهي جمع مدحضة حيث تدحض الرجل أي تزل.

(١٠) السارحة البهيمة التي تسرح للمرعى، والتقمقم والتقمم أخذ الشاة ما على وجه الأرض بقمتها وأكله وكذلك تتبع الإنسان ما على المائدة وأكله كله.

(١١) تربص الأمر: انتظره، وتربصه به: توقع نزوله به ومنه (نتربص به ريب المنون).

(١٢) خاس يخيس خيساً كذب ـ وخاس بالعهد خيساً وخيساناً غدر.

(١٣) الصواب أن يقال الحق لأنه مصدر يوصف به المذكر والمؤنث والمفرد والجمع على سواء.

(١٤) الصواب أن يقال: استبدال بعض البلاد الهندية بالبصرة أي يأخذوها بدلاً من البصرة التي قاتلوا أهلها للإستيلاء عليها وأعانهم بعض العرب على بعض.

(١٥) كان السيد رحمه الله على سعة مادته في اللغة العربية يعرف بعض ال... بلا مسوغ فيقول الإيران والأوربة ويظهر ذلك في قلمه أحياناً.

(١٦) ضبط ريخت بفتح فكسر فسكون، وضبط سنك بكسر السين المهملة وسكون.

المشهد الثقافي العربي
هموم وتطلعات

حوار مع:
د. لؤي صافي*

▣ كيف تقومون المشهد الثقافي العربي الراهن؟ وهل استطاع المفكر العربي ان يتغلب على اسئلة وسجالات سلفه في نهاية القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، ام انه لم يزل يكرر ذاته عبر اعادة انتاج تلك الاستفهامات من دون ان يلج عتبة الابداع والتأسيس؟

تمر الكتابات والابحاث الفكرية في العالم العربي بمنعطف هام يمثل نقلة نوعية في الاطروحات المقدمة والمواقف المتخذة من قبل التيارات الثقافية والفكرية المختلفة؛ وتبشر التطورات الاخيرة في حركة الفكر العربي ببوادر انفتاح فكري لدى النخبتين الثقافيتين الرئيسيتين، النخبة العلمانية والنخبة الاسلامية، بعد تقوقع وتترس فكري دام قرابة قرن من الزمان، كما تعكس الدراسات المطروحة رغبة واضحة في تجاوز النظرة الاحادية المكتفية بتأكيد الذات، والدخول في سجال فكري وحوار معرفي مع الآخر، ولفهم مايجري اليوم في المشهد الثقافي العربي لابأس بالعودة قرناً الى الوراء لتلمس بدايات النهضة الفكرية في جهود قادة حركة الاصلاح.

لقد ادى التفاعل الثقافي بين الحضارتين الاسلامية والغربية في النصف الاول من القرن التاسع عشر الميلادي، نتيجة للبعثات العلمية التي رعاها السلاطين العثمانيون والامراء

---

* استاذ في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

الخديويون، ونتيجة لاتساع رقعة الهيمنة البريطانية في شبه القارة الهندية، الى بروز حركة اصلاح ثقافي وفكري قادها نخبة من علماء ومفكرين افذاذ، مثل جمال الدين الافغاني، وخيرالدين التونسي، وعبد الرحمن الكواكبي، ومحمد عبده، وأثار قادة الاصلاح عدداً من الاسئلة الهامة تعلقت بمشكلات التقليد، وضرورة الاجتهاد للتعامل مع التحديات، والحاجة الى الاقتباس من العلوم الغربية وضوابطه، ومشكلات التخلف الحضاري، والحريات السياسية، والانقسامات المذهبية، وتركزت الحلول الاصلاحية في الدعوة الى تحرير العقل المسلم من جمود التقليد والى ممارسة الاجتهاد بالعودة الى نصوص الكتاب والسنة واستيعاب الاسهامات العلمية للتراث الاسلامي والحضارة الغربية.

لم تؤد الحركة الاصلاحية التي برزت في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الى نهضة فكرية وعلمية كما اراد لها قادتها لأسباب تاريخية وثقافية ونفسية لامجال هنا لبحثها والاطناب في تحليلها، بل نكتفي بالتنويه الى الاثر الحاسم للانظمة التعليمية في الحيلولة دون تحول الافكار الاصلاحية الى تيار ثقافي وفكري، فمن جهة قاومت المؤسسات التعليمية التراثية فكرة اصلاح مناهج التعليم والتفكير، ورأت في دعوة الاصلاحيين الى إعمال العقل خطراً على التراث الاسلامي، ومدخلاً للثقافة الغربية، ومن جهة اخرى عملت المدارس الحديثةالتي تبنت مناهج التعليم الغربي على تخريج نخبة مثقفة مسلحة بمعرفة واسعة للحضارة الغربية ومؤسساتها المجتمعية، ومتشربة بالتصور الكلي الغربي، لكنها جاهلة بتراثها الثقافي والعلمي ومتنكرة له، ولم تلبث النخبتان التراثية والعلمانية ان دخلتا في صراع فكروي هو اقرب في نهجه الى صدام المذهبيات السياسية منه الى السجال العلمي والمعرفي. ولعل في المعركة الادبية التي قامت بين طه حسين ومحد صادق الرافعي مثالاً واضحاً على طبيعة الصدام بين الاتجاهين التراثي والعلماني في مطلع القرن وادواته. فقد ادى صدور كتاب طه حسين في «الشعر الجاهلي» الى معركة ادبية شديدة بين طه حسين وصادق الرافعي، لم تلبث ان تحولت الى معركة سياسية شملت الازهر الشريف والجامعة المصرية التى احتضنت الكتاب والمؤلف، ولعل الملفت للنظر ان السجال بين الاطراف المتنازعة لم يتركز على نقد كتاب طه حسين واظهار مواطن الضعف والزلل فيه، بل اخذ شكل دعوة الى حظر

الكتاب وعزل طه حسين من منصبه التدريسي في جامعة القاهرة، والتشكيك في ولائه ونواياه، ووصفه بالسفاهة والحمق، كما فعل صادق الرافعي في مقالاته اللاذعة التي نشرت فيما بعد في كتاب بعنوان «تحت راية القرآن» ولقي علي عبد الرازق المصير نفسه عقب اصداره كتاب «الاسلام واصول الحكم» الذي نفىٰ فيه الصفة الدينية عن الحكومة في التصور الاسلامي.

فقد اصدرت هيئة العلماء في الازهر قراراً بتجريد صاحب «الاسلام واصول الحكم» من لقب العالم الذي حصل عليه عندما منح شهادة العالمية الازهرية، وأقيل من منصبه وتعرض الى اصناف من الاضطهاد. لاريب عندي في ان كتابي طه حسين وعلي عبد الرازق تضمنا بين غلافيهما كثيراً من الاخطاء والزلات، ونقلا اشكالات صادرة عن الفكر الاستشراقي، بيد ان مواجهة التيار الاسلامي للكتابين بوسائل الحصار السياسي بدلاً من الحوار العلمي حال دون تنشيط الفكر وإعمال العقل في قضايا هامة، وبالتالي تكريس مبدأ القهر السياسي وسيلة لمواجهة الخلاف الفكري، وهو المبدأ الذي عانى منه الفكر الاسلامي اكثر ما عانى خلال العقود الخمسة التالية.

واستمرت القطيعة المعرفية بين الاتجاه الاسلامي، الذي تبنى نهجاً تراثياً احيائياً، والتيار العلماني بشقيه الليبرالي والماركسي الى عهد قريب، بل لازالت القطيعة المعرفية الى يومنا هذا في مناطق مختلفة من العالم العربي، الاختلاف الوحيد بين المثال الآنف الذكر والامثلة اللاحقة ان عملية الاضطهاد وحظر الكتابات، والإقالة من الوظائف الرسمية نتيجة التفوه برأي معارض او فكر مخالف، اصبحت من حظ الاسلاميين بعد تمكن التيار العلماني من مؤسسات الدولة، وبعد هيمنة التصور العلماني نتيجة لانتشار المدارس الحديثة على حساب المدارس الدينية التقليدية.

ان الناظر في ادبيات التيارين الاسلامي والعلماني خلال الفترة الواقعة بين العشرينيات والسبعينيات يلحظ الغياب الكامل للحوار العلمي الجاد والنقد البناء بين مفكري التيارين، واقتصار السجالات على التشكيك والتهكم والتنديد، بل نجد ان مفكري كل من التيارين يدعون صراحة الى الرفض الكامل للبناء المعرفي الذي يشكل الخلفية التراثية او الغربية

للتيار المنافس.

ومن هنا تظهر اهمية النقلة النوعية في الكتابات الفكرية المطروحة على الساحة منذ مطلع الثمانينيات، فقد بدأت علمية حوار حقيقي ونقد جاد مع الفكر الآخر، تمثلها في الاتجاه الاسلامي كتابات مالك بن نبي، وحسن الترابي، ومحمد باقر الصدر، وعبد الحميد ابو سليمان، وطه جابر العلواني، وآخرين؛ وتمثلها في الاتجاه العلماني كتابات محمد عابد الجابري، وحسن حنفي، وزكي نجيب محمود، وغيرهم، بل نجد مؤسسات بحثية مثل مركز دراسات الوحدة العربية، تقيم مؤتمرات علمية يتحاور فيها مفكرون اسلاميون وعلمانيون بعيداً عن لهيب المذهبية السياسية التي حكمت الحوار الاسلامي العلماني خلال العقود المنصرمة، كذلك برزت جهود علمية تعكس عمقاً تنظيرياً، وثقة متجددة بقدرة العقل المسلم على الاجتهاد والتجديد، وتسعى الى تطوير نماذج ثقافية واجتماعية واقتصادية بديلة تمثلها اعمال عبد المجيد النجار، وعماد الدين خليل، وجمال الدين عطية، وطارق البشري، وراشد الغنوشي وعبد الوهاب المسيري ومحمد حسين فضل الله، وفهمي هويدي، ومنى ابو الفضل، والتيجاني عبد القادر، ومحمد مهدي شمس الدين، وجودت سعيد، ونصر محمد عارف، وهبة رؤوف عزت، وزكي ميلاد، وغيرهم كثير من العلماء والباحثين المساهمين في تطوير فكر اسلامي راقي داخل العالم العربي.

▣ ظهرت عدة محاولات في الفكر العربي المعاصر لصياغة موقف ازاء التراث انجزها باحثون معروفون، كمحاولة الدكتور حسن حنفي في التراث والتجديد، والدكتور الطيب التيزيني في «من التراث الى الثورة»، والشاعر ادونيس في الثابت والمتحول، والدكتور محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي، وغيرهم، هل نجحت هذه المحاولات في صياغة موقف سليم من التراث يستجيب للمتطلبات الثقافية والاجتماعية اليوم، ام انها لم تتحرر من الاشكاليات الموروثة في الفكر العربي الحديث، ولماذا؟

تعتبر محاولات نقد التراث، التي نوهت اليها عند الاجابة عن السؤال السابق، تطوراً هاماً

في حركة الفكر العربي المعاصر، ونقله نوعية في اطروحاته، والاعمال الاربعة السابقة من اهم الدراسات النقدية للتراث واكثرها جدية، لكن المشكلة الجوهرية التي تجمعها انها تنطلق جميعاً في نقدها للتراث من رؤى وضعية وتعتمد اطروحات حداثية لتفيذ الاطروحات التراثية، وبالتالي فانها لاترى في التراث جهداً فكرياً بذله علماء قديرون لترجمة قيم القرآن العظيم والرؤية الكلية الثاوية فيه الى مؤسسات وقواعد سلوكية وضوابط عملية ادت الى اثراء الحياة الثقافية والفكرية في المجتمعات الاسلامية التاريخية، واعطائها أبعاداً انسانية متميزة، بل نرى اصحاب هذه الدراسات يحاكمون الفكر التراثي لامن خلال فهم سياقه التاريخي، واعتماد مفاهيمه الذاتية، بل باعتماد مفاهيم غريبة عنه تم اسقاطها من الخارج، وبالحكم عليه عبر احكام مطلقة لاتراعي حدود الزمان والمكان، فنرى حسن حنفي مثلاً يقرأ التراث الاسلامي من خلال رؤية حلولية تعيد توليد اشكاليات الظاهر والباطن في الفلسفة داخل الفكر التراثي الاسلامي، وتخلط بين العلم الالهي العلوي والمعارف البشرية المنبثقة عنه؛ بينما يعمد التيزيني الى قراءة التراث الاسلامي من خلال رؤية مادية ماركسية، ويجعل الجدلية التاريخية التي استنبطها ماركس من خلال تحليل التجربة التاريخية الغربية الاطار النظري الذي يحاكم اليه تاريخ الفكر الاسلامي.

وفي تقديري فإن اهمية هذه الدراسات تحدد في اثارتها اسئلة هامة حول التراث والفكر التراثي تتطلب الاجابة عنها جهداً لايقل في حجمه وامكانياته التحليلية عن ذاك الذي وظّف لتطوير هذه الدراسات، وهنا تكمن المساهمة الاساسية لاعمال حنفي والتيزيني وادونيس والجابري، فالاشكاليات التي اثارتها هذه الدراسات كفيلة بدفع الجهد العلمي والفكري الى مستوى اعلى في توتره وعمقه، وارحب في آفاقه وتطلعاته، فالدراسات الاربعة المذكورة كفيلة بزلزلة الفكر الاسلامي المعاصر واخراجه من سباته التنظيري، وخطابه العمومي الذي اكتفى حتى الآن بتأكيد الذات والتغني بالتراث العلمي والانجازات الفكرية للحضارة الإسلامية التليدة دون تمييز للغث من السمين واقتصر في جلّه على التطلع الى مستقبل زاهر مشرق دون تطوير نماذج اجتماعية واقتصادية وسياسية مناسبة، تستلهم مبادئ الرسالة الخالدة، وتستوعب المتغيرات التاريخية.

اذن تقتصر اهمية الدراسات السابقة على قدرتها التحريضية والتحفيزية، لكنها لاتشكل بنفسها قاعدة فكرية ورؤية مرجعية لمشروع حضاري، لانها تعتنق مبادئ وتصورات الفكر الحداثي الغربي لحظة افوله التاريخي، بينما تتجاهل كلياً اهمية بناء أي مشروع حضاري على رؤية رسالية ومبادئ علوية، فالدراسات السابقة دون استثناء تنطلق من رؤية وضعية حداثية في محاكمتها للتراث الاسلامي، وتستبعد كلياً تحليل أثر الوحي السماوي والرسالة الخاتمة في صياغة الشخصية الحضارية الاسلامية، نفسياً وفكرياً.

▣ في العقدين الاخيرين صدرت مجموعة اعمال تحاكم اداء العقل العربي مثل «نقد العقل العربي» للدكتور الجابري، «ونقد العقل الاسلامي» للدكتور محمد اركون، «واغتيال العقل العربي» للدكتور برهان غليون، «وازمة العقل المسلم» للدكتور عبد الحميد ابو سليمان، فهل ان هذا العقل في ازمة حقيقية؟ وماهي ابعاد وحدود هذه الازمة؟ وهل استطاعت هذه الاعمال تشخيص تلك الازمة؟ وما السبيل للتغلب على تلك الازمة؟

تمثل الكتابات في مشكلات العقل العربي والعقل المسلم التي ظهرت في العقدين الماضيين مرحلة متقدمة من مراحل نضج الوعي في المنطقة العربية، ولقد مهدت لهذه الكتابات سلسلة الدراسات التي اصدرها مالك بن نبي في الستينيات تحت عنوان مشكلات الحضارة، فقد نبه مالك بن نبي الى البعد الثقافي لتخلف المجتمعات المسلمة، ونبه الى ضرورة اخضاع التراث الثقافي الى عملية تمحيص لتمييز الغث من السمين فيه، والبناء على عناصر القوة في هذا التراث والتخلص من عناصر الضعف.

الحوار الجاري منذ السبعينيات عن العقل العربي والعقل المسلم يدور في جوهره حول المبادئ الاساسية التي يعتمدها الانسان العربي والمسلم في تحليله للاحداث التى تجري في محيطه الاجتماعي، واتخاذه مواقف محددة حيالها.

ويبدو جلياً ان المفكرين العرب، على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم المعرفية، متفقون على ان العقل العربي ـ وهو في جوهره عقل مسلم ـ يمر بأزمة حادة؛ لكنهم مختلفون؛ بطبيعة

الحال، على اسباب الازمة وطرائق مواجهتها والحلول الممكنة لها.

لاريب عندي ان العقل العربي يمر اليوم بازمة مزلزلة، تتجلى باضطراب منطقي وفوضى فكرية واختلال منهجي، ولاتعود الازمة بمظاهرها المذكورة الى خلو العقل من المعارف والعلوم والمناهج، بل على العكس، فان العقل العربي يعاني اليوم من تخمة فكرية ناجمة عن تراكمات معرفية تنتمي الى ثقافات متغايرة، وعصور متباينة، تجمعت ضمن الفضاء العقلي دون ترتيب او انتظام، لذلك تحولت المعارف الكامنة في العقل الى حمل ثقيل، وغشاوة سميكة، تحول بين المثقف والنظر المنهجي، وتمنعه من تحديد مشكلاته والتعرف على اخطائه، والاعداد للتحديات التي تواجهه، والتعاون مع الآخرين لتحقيق الاغراض المشتركة.

ولعل اول مظاهر الفوضى والاضطراب الذي يعتري العقل العربي اليوم تعايش منظومات معرفية متناقضة، ومنهجيات علمية متعارضة، جنباً الى جنب في ضميره ووجدانه، فالمثقف الذي يحرص على الاحتفاظ بهويته التاريخية، والاهتداء بمصادر الاسلام التصورية والقيمية دون التخلي عن فاعليته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يجد نفسه مضطراً الى استبطان الفكر التراثي لتأكيد هويته، والفكر الغربي لتحقيق فاعليته، لذلك نراه يتعامل مع الوحي وفق منظومة فكرية في دائرة تصوراته الغيبية وقيمه الاخلاقية وممارسته الشخصية، ليعود ليحتكم في ممارساته الاجتماعية وعلاقاته الاقتصادية والمالية الى منظومة فكرية صدرت عن تصورات وقناعات وقيم متغايرة، والنتيجة تمزق في وعي الفرد يؤدي الى تناقضات في سلوك الفرد، واضطرابات في مسيرة المجتمع.

اما اذا اختار المثقف تحقيق اتساق داخلي واطراد فكري بالتزام احد المنظورين السابقين، فانه يواجه نوعاً آخر من التمزق عندما يتبين له ان السعي الى تأكيد الهوية والالتزام بالمنظومة التراثية يتم على حساب التخلي عن الحيوية والفاعلية، بينما يؤدي تحقيق الفاعلية بالتزام المنظومة العلمانية الى عدمية تصورية وقيمية، واستلاب فكري وثقافي.

ويكفي لادراك حجم الفوضى التي تعتري الثقافة الاسلامية اليوم النظر الى واقع علم اصول الفقه المؤسس لقواعد التفكير المنهجي اللازمة لاستنباط التصورات الاسلامية والاحكام الفقهية، فاننا اذا نظرنا في مباحث اصول الفقه كما تدرس في معظم جامعات العالم

العربي ومدارسه الشرعية نجد ان الكتاب الجامعي يعرض تراكمات معرفية تطورت عبر احقاب زمنية مختلفة، ومنهجيات بحثية تنتهج تاريخياً مدارس فقهية مختلفة دون استشعار الخلافات بين تلك المنهجيات، او التنويه الى التباينات الاساسية في توجهات المدارس الفقهية ومبادئها المعرفية، لذلك تُقَسّم مصادر الفقه الى قسمين مصادر اصلية ومصادر ثانوية او تبعية، ويصنّف بعض الفقهاء الكتاب والسنة والاجماع والقياس تحت عنوان المصادر الأصلية، بينما يكتفي آخرون بادراج الكتاب والسنة في هذا الباب، ويندرج تحت عنوان المصادر التبعية قائمة طويلة من الطرائق والقواعد أهمها: الاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف ومذهب الصحابي والاستصحاب، ويضيف آخرون مباحث الدلالات والقواعد الفقهية والمقاصد الشرعية، وهكذا ينتهي الطالب الى حفظ تعريفات وتمييز خطوات دون فهم العلاقة بين القياس والاستحسان، ودون ادراك ان المقاصد الشرعية منهجية متميزة عمّا سبقها من المنهجيات تهدف الى تجاوز المنهجية القياسية في الاجتهاد، وان الدلالات النصية طريقة ابتكرتها المدرسة الحنفية في القرن الهجري الرابع تفادياً للاصطدام مع التيار الحنبلي المتنامي لدى تقديم القياس على العمل بالسنن والاخبار، وان القواعد الفقهية منهجية ابتكرت لضبط العمل بالمصالح المرسلة.

فاذا انتقل الفقيه الى مجال الفعل الاجتماعي او الاقتصادي او السياسي، فاننا نرى الكثيرين يعتمدون في تفسير الظواهر الاجتماعية، او توجيه حركة المجتمع في هذه المجالات، على معارفهم العامة التي اكتسبوها من خبراتهم الشخصية وقراءاتهم غير المنهجية، وبالتالي فاننا نلاحظ غلبة الاسقاطات المثالية والاستنتاجات السريعة التي لاتهتدي بمنهجيات علمية صارمة، اما اذا انتقلنا الى دائرة العلماء والمثقفين الذين تلقوا تعليماً علمانياً صرفاً، وتمرسوا على منهجيات وضعية، فاننانجد ان الفوضى الفكرية اكثر حدة، والاضطراب المعرفي اشد خطراً، اذ يصبح العالم والمثقف في هذه الدائرة عرضة للاستلاب الفكري والتنكر لتاريخه وتراثه ان هو استبطن التصورات العلمانية الكلية والقيم الوضعية، او فريسة للعقلية الاسقاطية والنزعات الماضوية ان هو استخدم قوالب التفكير الغربية لفهم التصورات والقيم الاسلامية، ذلك ان الخبرة العلمية والمعرفية التي تعلمها والمنهجيات البحتية التي

اتقنها لاتمكنه من استنباط الاحكام والمفاهيم ولاتعينه على تمييز الخطأ من الصواب في دائرة المعرفة التصورية والقيمية.

والحق ان الكتابات التي اشير اليها في نص السؤال الذي نحن بصدد الاجابة عليه قدمت تشخيصات هامة لطبيعة الازمة العقلية، كما قدمت رؤى مفيدة في كيفية التعامل معها وتجاوزها، وان كنا نرى ان القضية بحاجة الى مزيد من البحث والتحليل والتفصيل، فقد اظهر الجابري في «نقد العقل العربي» حالة الفوضى التي تعتري العقل العربي، وبيّن حالة التوتر القائمة بين النهج البياني والعرفاني والبرهاني، كما اوضح ابو سليمان في أزمة «العقل المسلم» اثر النزعة التقليدية المهيمنة في تكريس حالة التخلف، وانقسام المفكرين بين مقلد لعلماء السلف ومقلد لعلماء الغرب، وشدد على ضرورة اتخاذ موقف اصيل يتلمس صاحبه موقعه الزماني والمكاني، وينطلق منه في عمل اجتهادي لتجاوز الثنائية التراثية العلمانية، كذلك اظهر محمد اركون وبرهان غليون بعضاً من ابعاد الازمة الفكرية في العالم العربي بصورة خاصة، والاسلامي على وجه العموم، ولعل مساهمة غليون الهامة تحدد في اظهار ضرورة الحوار بين الاتجاهين الاسلامي والعلماني، لتطوير الذات، وتجاوز الحلول المجتزئة القائمة على رؤية قاصرة محدودة.

وفي تقديري فان تجاوز الازمة يتطلب، اضافة الى الانفتاح الفكري والتسامح السياسي الذي نوهت اليه عند الاجابة عن السؤال السابق، امرين، اولهما الانتقال من مرحلة الحديث في العموميات، من خلال تأكيد القيم والمبادئ الكلية، الى تحديد النماذج العملية اللازمة لتحويل المبادئ الكلية الى مؤسسات مجتمعية قادرة على تنظيم الحياة المعاصرة، وتأجيج الفعل الحضاري الاسلامي، وثانيهما، العمل الدؤوب لاعادة تنظيم المجتمع المسلم وفق النماذج المقترحة، بدءاً بالمؤسسة التعليمية، فتجاوز الازمة على مستوى المؤسسة التعليمية، على سبيل المثال، يتطلب تطوير مناهج تعليمية قادرة على تشكيل عقل اصيل يسعى الى استلهام مبادئ الحق الثاوية في الوحي الالهي واعمالها فيسياقه التاريخي ذي الخصوصيات الزمانية والمكانية، والتخلص من هيمنة الوثوقية العقلية المتمثلة باستعارة عقل تقليدي تراثي او عقل وضعي غربي.

▣ هل يصح تصنيف الغرب الى غرب تاريخي، وغرب استعماري، وغرب ديمقراطي معاصر، مثلما يفعل بعض الباحثين، ام ان هذا التصنيف شكلي، لأن المركزية الغربية كامنة في مسار الحضارة الغربية، وانها لاتغيب عن بنية هذه الحضارة مهما تعددت ازماتها وتنوعت مراحلها؟

تستخدم كلمة «الغرب» للإشارة الى حضارة مهيمنة تعود في اصولها الى حركة الاصلاح الديني التي تركزت في دول شمال غرب اوربا في القرن الخامس عشر الميلادي، وادت الى بروز مشروع حضاري ذي خصائص محددة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وهي الفترة التي تعرف في التاريخ الغربي باسم عصر الانوار، وتعتبر الفترة الراهنة مرحلة تكامل المشروع الحضاري وانتشاره عبر اقطار العالم، وهيمنة مؤسساته وثقافته ضمن نظام عالمي محكم. وعلى الرغم من تغير الاشكال الثقافية والمظاهر السلوكية داخل الحضارة الغربية عبر القرون الثلاثة الماضية ـ اي منذ بداية المشروع الحضاري الغربي ـ فان التحليل الدقيق يظهر ان الانساق الثقافية والحضارية الغربية تخضع لمجموعة ثابتة من المبادئ العامة والتصورات الكلية، بل ان مجموعة المبادئ العامة والتصورات الكلية هي المسؤولة عن مظاهر التغيير التي طرأت على الحضارة الغربية عبر مراحلها المختلفة، لذلك نجد، على سبيل المثال، ان انتقال الغرب من الهيمنة عبر التجربة الاستعمارية الى الهيمنة عبر مؤسسات النظام العالمي لم يحدث على مستوى المبادئ والتصورات بل على مستوى الوسائل والآليات.

ان التجربة الاستعمارية الغربية تمثل لحظة انتشار الحضارة الغربية من اوربا الى مناطق العالم المختلفة نتيجة لتنامي قوى دول الغرب ومجتمعاته، والتجربة الاستعمارية الغربية الحديثة لاتكاد تختلف كثيراً عن التجارب الاستعمارية التي عرفتها معظم الحضارات القديمة كالحضارة الآشورية والفينيقية والاغريقية والرومانية، فقد ادى تنامي القوى البشرية والتقنية لهذه المجتمعات الى انتشار عسكري اعقبه هيمنة سياسية واقتصادية وثقافية للمجتمع المركزي صاحب المشروع الحضاري.

ان الذي يصنف الغرب الى غرب استعماري حديث وغرب ديمقراطي معاصر يتجاهل

كلياً ان حركة الانتشار الاستعمار الغربي واكبت حركة التحول الديمقراطي للمجتمعات الغربية، فالقائد الفرنسي نابليون الذي دشنت حملته الى مصر التوسع الاستعماري الفرنسي أُرسل من قبل الحكومة التي قادت الثورة الفرنسية ضد الاستبداد الملكي هناك؛ والتوسع الاستعماري البريطاني اعقب حركة الاصلاح البرلمانية في بريطانيا، بل اننا نجد ان المستعمر البريطاني قد عمل على نقل التجربة الديمقراطية الى بعض مستعمراته، كما فعل في مصر والهند، واستخدمها لتمكين هيمنته ونفوذه.

لذلك فاننا نعتقد ان الازمة الكبرى للحضارة الغربية لاتتعلق بالدرجة الاولى بانتشار الغرب عسكرياً او عدمه، او بقيام النظام الديمقراطي اوغيابه، بل بالنزعة المركزية المقيتة التي تدفع بالدول الغربية الى تبرير استخدام تفوقها العسكري والتقني لتغليب المصالح القومية على مبادئ الحق والعدل، واستغلال مقدرات الدول والشعوب الخاضعة لهيمنتها لصالح المجتمعات «المركزية». بل يمكننا القول ان النزعة المركزية للحضارة الغربية تشكل واحداً من المحاور الرئيسية التي تميزها عن الحضارة الاسلامية، التي رفضت المركزية القومية والمعرفية، وجهدت في بناء صرح حضارة شامخة شارك فيها ابناء الشعوب المسلمة على اختلاف اصولهم القومية والعرقية، كما شارك فيها ابناء الاقليات الدينية، وبطبيعة الحال فان تأكيدنا على وحدة الغرب وحضارته لايقتضي القول بتجانس الغرب ثقافياًوفكرياً، اذ تنطوي الحضارة الغربية على ثقافات متنوعة ومدارس فكرية ومذاهب سياسية مختلفة، بل ومتصارعة احياناً، لذلك فانه من الضروري ان يقوم المفكر المسلم بفهم هذه الاختلافات والفروقات، والعمل للاستفادة منها وتوظيفهالتطوير مشروع حضاري يعيد للامة مجدها وللثقافة الاسلامية حيويتها، وتبقى بعد ذلك الحقيقة التي اشرنا اليها آنفاً في ان الحضارة الغربية واحدة، رغم تعدد اطوارها وعناصرها، وان فهم الاتجاهات الثقافية والفكرية غير ممكن دون الرجوع الى المبادئ العامة والتصورات الكلية التي تحكم حركة تطور الحضارة الغربية.

▣ يشدد بعض الباحثين في الشرق والغرب على ان المعرفة الغربية معرفة متحيزة، لانها نتاج البيئة الاوربية وظروفها المحلية ونسقها

الحضاري الخاص، وان الدعوة الى كونية هذه المعرفة وعالميتها تتكتم على النزعة العدوانية لهذه المعرفة التي تسعى لمسخ الثقافات الموروثة. فما هي حدود الافادة من المعرفة الغربية، وكيف يتسنى للشعوب الاخرى تعاطيها من دون التضحية بهوياتها التاريخية؟

تنطوي المعرفة الغربية على عناصر ترتبط بالخصوصيات الثقافية والتجربة التاريخية للمجتمعات الغربية، كما تنطوي على عناصر مستقلة عن الخصوصيات الثقافية الغربية ومرتبطة بالتجربة الانسانية على العموم، فالصراع بين الكنيسة والدولة، واصرار الكنيسة على محاربة حركة البحث العلمي وما اعقب ذلك من بروز المشروع العلماني، خاص بالتجربة التاريخية الغربية لانكاد نجد مثيلاً له في تاريخ الحضارات الاخرى. وتنظيم المجتمع السياسي على اساس قومي وفرض الثقافة القومية السائدة ولغتها وقوانينها على القوميات الاخرى الخاضعة لها مرتبطة الى حد كبير بخصوصيات المجتمع الغربي، اما البحث عن وسائل جديدة وتقنيات متطورة لتوليد الطاقة، او تحسين وسائل النقل والاتصال فهذه عناصر ترتبط بهموم الانسان في كفاحه لرفع مستوى ادائه وتحسين ظروف معيشته، وبالمثل فان تطوير طرائق متعددة لدراسة النمو العقلي والشعوري للطفل يمكن ان يساهم في تطوير العملية التعليمية، وبالتالي خدمة المؤسسات التعليمية للمجتمعات الانسانية عموماً.

بيد ان الصعوبة تكمن في تعسر فصل العناصر المرتبطة بالخصوصيات الثقافية للحضارة الغربية عن العناصر ذات الدلالات الانسانية العامة، ولعل التمييز الوحيد بين الخاص والعام يكمن في تصنيف العلوم الغربية الى علوم انسانية وعلوم طبيعية، واعتبار السابقة اكثر تحيزاً من الاخرى، ذلك ان عالم الاجتماع الغربي ينطلق في تحليله للظواهر الاجتماعية وتقويمه للسلوك الانساني من مجموعة من التصورات والمبادئ التي تشكل رؤيته الكلية للمجتمع والحياة، والتي اكتسبها نتيجة تعرضه الى مجموعة من المفاهيم والقناعات القبلية مرتبطة مباشرة بالتراث الثقافي والديني للمجتمع الذي ينتمي اليه، كما انه يعمد الى استنباط مفاهيم اجتماعية وتحديد انساق السلوك الانساني باعتبار الانساق الاجتماعية والتاريخية الخاصة بالمجتمع الغربي، بينما نجد عالم الطبيعيات الغربي يتعامل مع واقع طبيعي مستقل عن التجربة

الذاتية للعالم والباحث.

لكن امكانية فصل العلوم الانسانية عن العلوم الطبيعية نظرياً لايعني بأي حال سهولة تحقيق هذا الفصل على مستوى الوعي الفردي والسلوك الحضاري نظراً لتداخل هذه المعارف في وعي الانسان، ذلك ان الانكباب على البحث العلمي الطبيعي وتحقيق تطور تقني يتطلب مجموعة من التصورات والقيم التي تسمح بممارسة النشاط العلمي كالاتقان والانضباط التنظيري والدقة الحسابية والتنفيذية واليقين بقدرة الفرد على التأثير في حركة المجتمع والكون، وهذه التصورات والقيم تنتمي الى الخلفية الثقافية للعالم، وبالتالي فان قدرة الشعوب والمجتمعات غير الغربية، ومنها الشعوب المسلمة، على اكتساب تقدم تقني يتوقف على خيارين لاثالث لهما: تبني الثقافة الغربية برمتها، اي اخضاع الثقافة المحلية الى عملية تغريب، او القيام باصلاح ثقافي من خلال عملية نقد بناء للتصورات والقيم الموروثة، وعملية النقد هذه تتطلب الاحتكام الى مجموعة من القيم العلوية، اي مجموعة قيم متعالية عن التاريخي والموروث، ومرتبطة بالحق المطلق، وبعبارة اخرى فان التطور العلمي والتقني يتطلب اعادة تشكيل القيم الاجتماعية والمفاهيم الثقافية للمجتمعات المسلمة وفقاً لقيم الوحي الاسلامي وبناء على تصوراته.

بيد ان الاصلاح الثقافي ـ والذي هو في جوهره اصلاح ديني ـ على اهميته لايعني ابداً انه من الممكن احداث نهضة حضارية اسلامية بمعزل عن الحضارة الغربية السائدة، ذلك ان من اهم شروط البروز الحضاري ان تتمكن الثقافة الناهضة من استيعاب الانجازات الحضارية والعلمية للثقافة الغابرة، ومن ثم توظيف ما يتلاءم منها مع رؤيتها الكلية وقيمها الاساسية في بناء حضارة بديلة، اضف الى ذلك ان تجاهل الثقافة الغربية قد اصبح امراً غير ممكن اليوم بعد انتشار الثقافة الغربية خارج حدودها الجغرافية التاريخية ـ اوربا ـ وتحولها الى ثقافة عالمية مهيمنة، لها ممثليها والمنافحين عنها والمتشبثين بقيمها وانجازاتها في كل قطر من اقطار العالم.

اذن لاسبيل الى التحرر من قبضة الثقافة الغربية الا بالدخول معها في سجال علمي وثقافي وسياسي يهدف الى استيعابها وتحليلها وتفكيكها، ومن ثم البناء على عناصر القوة

فيها، فالحضارة الغربية ليست شراً كلها، كما يعتقد حماة التيار التقليدي التراثي، كما انها ليست خيراً كلها، كما يعتقد غلاة العلمانية ودعاة الاستلاب الثقافي، بل هي مزيج من عناصر الخير والشر، فالحضارة الغربية التي ابرزت قيم المساواة والحرية وحطمت عروش الاستبداد والتسلط في المجتمعات الغربية هي هي الحضارة التي استبعدت ابناء الشعوب الاخرى ومارست التمييز العنصري البشع بصورة لانكاد نجد لها مثيلاً في تاريخ الانسان. والحضارة التي مجدت العلم والبحث العلمي وتمكنت من ابتكار وسائل الاتصال والنقل الحديثة هي هي الحضارة التي قسمت دول العالم الى دويلات صغيرة واقامت الحواجز والعراقيل امام الحركة الثقافية والتجارة بينها، والحضارة التي اكتشفت المضادات الحيوية المقاومة للامراض الجرثومية والاوبئة هي هي الحضارة التي روجت المخدرات واعطت الشرعية للإباحية والشذوذ الجنسي.

▣ العولمة مشروع غربي يعبر عن قناع بديل للمركزية الغربية، ويهدف الى طمس الهويات المحلية، كيف يتسنى لنا مقاومة اخطار العولمة، وكيف نتخلص من آثارها في تفتيت الثقافات الوطنية؟

ليست العولمة مشروعاً مختلفاً عن المشروع الحضاري الغربي الذي يعود في جذوره الى القرن الخامس عشر الميلادي، بل تمثل في تقديري، قمة المشروع وغايته، فالنظام العالمي الحديث لايمثل فقط لحظة تحقيق طموحات الانسان الغربي التي طورها في فكره ووجدانه قبل ان يحولها الى مؤسسات وممارسات وعلاقات في القرنين الماضيين، بل يمثل ايضاً لحظة امتداد هذه الطموحات لتشمل العالم كله.

ولعل في مقدمة الاخطار التي تمثلها العولمة تتعلق بسمة من سمات الحضارة الغربية: تغويل الآخر وسلبه خصائصه الانسانية واستباحة كافة الوسائل لإلغائه وازالته وفق المنطق الذي حكم العلاقة بين بني اسرائيل والقبائل العربية المجاورة في الحجاز والذي قام على عقيدة «وقالوا ليس علينا في الأميين سبيل» وكما ضاقت الكنيسة ذرعاً بالجماعات الدينية المغايرة لعقيدتها في القرون الوسطى، واعملت فيهم كل وسائل التنكيل لالغائهم، فان الثقافة الحداثية تضيق اليوم ذرعاً بكل ثقافة لاتخضع لمنطقها ولاتتمثل مبادئها الرئيسية.

ان التصدي لعملية العولمة يتطلب مواجهتها على مستويين: المستوى السياسي والمستوى الثقافي الفكري. المواجهة السياسية تتطلب تنمية الوعي السياسي لشعوب دول الجنوب، والعمل الدؤوب لتطوير العلاقات التجارية والثقافية والعلمية بين دول الجنوب على العموم، ودول الشعوب المسلمة على وجه الخصوص، وعلى المستوى الثقافي الفكري تتطلب المواجهة متابعة عملية نقد الذات، وتطوير نماذج مجتمعية بديلة للنماذج التي افرزتها الثقافة الحداثية.

وهنا علينا ان نتذكر بان قدرة الحضارة الغربية على الانتشار الى اصقاع العالم ـ وهي العملية التي نسميها هنا العولمة ـ لاتعود فقط الى تفوقها العسكري والتقني، بل الى ضعف الثقافات الوطنية وعجزها عن تطوير حلول ناجحة لحل مشكلاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فاذا قارنا نموذج التنظيم السياسي القائم على حكم الفرد والاسرة في المجتمع المسلم عشية انهيار العالم الاسلامي امام المدّ الحضاري الغربي بالنظام الديمقراطي الغربي الذي يعطي المحكومين الحق في اختيار حكامهم ومحاسبتهم لامكننا تحديد سبب هام من اسباب الهيمنة الثقافية الغربية.

ومن هناتظهر اهمية الجهد الفكري واولوية الاصلاح الثقافي في مواجهة العولمة، فالعالم الاسلامي بحاجة اليوم الى توجيه الزخم الروحي والاخلاقي الهائل الكامن في الرسالة الخاتمة نحو عملية البناء الحضاري وتقديم نماذج بديلة قادرة على تحرير قدرات الانسان الابداعية والاخلاقية لمواجهة النزعات العدمية والبهيمية التي بدأت تشتد خلال العقود الثلاثة الماضية، والتي تتجلى في مظاهر العنف، وتفكك الاسرة، والشذوذ الجنسي، والاباحية، والتفاوت الاقتصادي والاجتماعي المتزايد بين المجتمعات الفقيرة والغنية، ومايصاحب ذلك من انتشار للدعارة واستباحة لاجساد الاطفال لارضاء شذوذ المسرفين، وغيرها من مظاهر التآكل الاخلاقي والتفتت الاجتماعي اللذين ينذران بدمار وهلاك المجتمعات الحداثية.

موقف الاسلام من العولمة في المجال الثقافي والسياسي

الشيخ محمد مهدي شمس الدين*

العولمة

مقدمة:

أ ـ العولمة اصطلاحاً ومفهوماً:

يُعبّر مصطلح العولمة الذي تداول المفكرون والباحثون استخدامه منذ عقد من السنين (منذ نهاية الثمانينات) عن تحوّل عالمي في رؤية كثير من المرتكزات في مجال القيم الأخلاقية والإقتصاد والسياسة، التي كانت سائدة على المستويات الوطنية والإقليمية والدولية بين البشر. كما و يستبطن هذا المفهوم رؤية جديدة حول الهوية، هوية المجموعة وهوية الجماعة وهوية القوم، وحول شخصية المجتمع وشخصية الدولة على المستويات الوطنية والقومية بالنسبة الى المجتمعات التي تعاني من ضعف في سيادتها أو في اقتصادها أو في قوتها، أي لتلك المجتمعات التي تُعتبر مغلوبة على أمرها في مجال المنافسة على المستويات الإقتصادية والسياسية والأمنية والعلمية والثقافية وما إلى ذلك.

هذه الظاهرة (العولمة) تبدو للناظر وكأنها كائن خارق الإمكانات، خارق القوى، يتهيأ لافتراس كل ما يقع بين يديه على المستوى العالمي من جماعات ودول وشعوب. وتأتي في مقدمة الفرائس التي تستشعر الخطر أو التي ينبغي أن تستشعر الخطر الأمة العربية والأمة الإسلامية، لأن في تقديرنا أنه كلما كان مجتمع ما أو أمة ما تتمتع بمضمون ثقافي يمكن تطويره وتثويره ليعيد صياغة هذا المجتمع وهذه الأمة، وليكون له دور فعّال وأصيل على المستوى العالمي، ولا يكون مجرد تابع ـ كلما كان مجتمع ما وأمة ما من هذا القبيل ـ فإنه يكون فريسة نموذجية لهذا الكائن (العولمة) الذي يهدف إلى أن يلغي كل الأغيار، ويدمج كل التنوعات في صيغته الخاصة، وهو ما يمكنه من أن يمتص ويستحوذ على كل القدرات في الطبيعة وفي الإنسان لمصلحته الخاصه، لمصلحة قوته

---

* فقيه ومفكر، رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان.

ومتعته واستهلاكه، على جميع المستويات المعنوية والمادية.

هل يعبّر هذا الفهم عن حقيقة موضوعية؟ هل غدت العولمة في السنوات العشر الماضية حقيقة حاسمة في الإجتماع البشري، أو أنها لا تزال افتراضاً يمكن أن يتحقق ويمكن أن لا يتحقق؟

نحن لا نرى أنها مجرد وهم كما لا نرى أنها حقيقة غالبة وراهنة، هي شيء في دور التكوين قطع شوطاً يعتدُّ به حتى الآن في إبراز معالم ذاته. نرى ذلك في السياسات الإقتصادية، ونرى ذلك في السياسات الأمنية ونرى ذلك في الظاهرة الثقافية(في المجال الثقافي). إذن العولمة هي شيء غير مكتمل الآن ولكنه ليس ساكناً، بل ينمو.

نحن في مواجهة مشروع استحواذ جديد يتكوَّن، وقد مرَّ في مراحل متنوعة منذ القدم، ولكنه يتمتع الآن بأقصى قدراته، وذلك لما أتاحه العلم الحديث في جميع حقوله من قدرات خارقة لمن يمتلك ناصية القوة والنفوذ. ومن هنا فإن الحديث عن هذا المشروع والتهيؤ له من قبلنا عرباً ومسلمين يعتبر من حسن الفطن، لأن استباق الأخطار أفضل من مواجهتها بعد أن تقع، استباق الخطر بالتهيؤ له، والتحكم ضده، وتهيئة الوسائل المناسبة لمواجهته ومكافحته، هي خير من عدم المبالاة.

ب ـ العالمية والنظام العالمي:

وقبل الدخول في بحث مضمون العولمة وتحديد الموقف منه، نرى من المناسب التمييز بينه وبين مصطلحين آخرين: أحدهما مصطلح النظام العالمي، والثاني مصطلح العالمية.

أما مصطلح النظام العالمي فيبدو أنه لغة للتعبير عن طموح نحو إيجاد نظام سياسي عالمي تهيمن فيه أو تفرض فيه قوة وحيدة أو تحالف قوى، هيمنة سياسيةً إنطلاقاً من مصالحها المادية ونظرتها الفلسفية (أساساً من حيث مصالحها المادية) على أكبر قدر ممكن من دول وشعوب العالم.

لقد شهد العالم عدة أنظمة عالمية شمولية منذ العهد الروماني تمثّل فيما سمّي (العالم الروماني، والسلام الروماني) وتمظهر بعد ذلك في عدة صيغ إلى أن ظهر الإسلام وتكونت الدولة الاسلامية التي تطورت إلى نظام عالمي كان جديداً في حينه، وبعد ذلك جاءت أنظمة عالمية أخرى تتابعت إلى العصر الحديث حيث شهد هذا العصر عدة تجارب كان آخرها ما سمي النظام العالمي الجديد الذي برز بوضوح بعد انهيار الإتحاد السوفييتي.

هذا النظام العالمي الجديد هو آلية لممارسة سياسية للتأثير، تنطلق وترتكز على المصالح التي تسعى إليها أو تدافع عنها مجموعة القوى العظمى. في مرحلتنا الراهنة تمحورت هذه القوى العظمى في الولايات المتحدة الأمريكية. وليس ثمة ضرورة تدعو إلى أن يكون لهذا النظام العالمي

علاقة بالثقافة والحضارة، هو يمكن أن يتعايش ويتفاعل مع ثقافات متنوعة ومختلفة ومع أنماط حضارية مختلفة. إن جوهره هو ممارسة السلطة لمصلحة نظام المصالح الغالب.

أما العالمية، فهي تعبير عن مجال قد يكون بعيداً عن السياسة والإقتصاد، بل هي تعبير عن التنوع الثقافي. فالعالمية تعني الإعتراف بالتبادل، الإعتراف بالأدوار، بحيث يكون العالم منفتحاً على بعضه مع الإحتفاظ بتنوعاته، ولقد كانت هذه هي السمة البارزة في الحضارة والثقافة والإيمان الإسلامي بشكل خاص: الإعتراف بالآخرين، إحترام خصوصيات الآخرين. وهو الأمر الذي أنتج حالة الحوار بين الثقافات والحضارات والدول والشعوب والمصالح والاديان وما إلى ذلك.

إذن العالمية لا تعني الهيمنة الإقتصادية كما لا تعني في الوقت نفسه أيضاً الهيمنة الثقافية، وإنما تعني التنوع وانفتاح الثقافة الخاصة على الثقافات الإخرى، تعني التعارف وفقاً للمبدأ القرآني: «يا أيها الناس إنّا خلقّناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا..».

ج ـ مضمون العولمة:

أما العولمة، كما عُرِّفت وكما يبدو من تطبيقاتها، فهي تقوم على اجتياح للثقافات الأخرى ومحوها محواً كاملاً، وإذا كان لهذه الثقافات من بقاء فسيكون بقاءً فلكلورياً لمجرد الإستمتاع وليس لتنمية وإخصاب الذات الانسانية. إنها سيطرة القوى الكبرى والغالبة، وهي إلى جانب السيطرة الإقتصادية والسياسية تمارس السيطرة الثقافية وتستخدم كل تنوع ثقافي في سبيل التنكيل بالآخرين وإرهاب الآخرين لأجل استتباعهم ثقافياً.

إن العولمة بالصيغة الأمريكية التي يحاولون فرضها على العالم لا تمثل تحدياً بقدر ما تمثل غزواً، فهي مشروع يتسلح بواقع الهيمنة على السياسة والإقتصاد من جهة، وبالقدرة غير المسبوقة في توجيه الإعلام من جهة أخرى، كما أنها تتسلح أيضاً بالقدرة على التشريع على المستوى الدولي. ولذا فإن العولمة لا تمثل في نظرنا تحدياً، بل تمثل غزواً وهذا الغزو لابد من مقاومته.

إننا نعتقد أن دعاة العولمة يهدفون إلى السيطرة الإقتصادية تحت شعار دعوى أنها تؤدي إلى ارتفاع مستوى الحياة للدول، وإلى إتاحة توزيع أفضل للإقتصاد. كما يهدفون إلى السيطرة الثقافية التي تؤدي إلى تشويه أو تذويب الشخصية الخاصة.

ومن جهة اخرى فإن العولمة تؤدي إلى تشجيع عوامل التفتت والإنقسام داخل المجتمعات الأخرى، وإلى إثارة التناقضات العرقية والدينية والمذهبية بين الأقوام داخل المجتمعات، وتؤدي بهذه المجتمعات إلى حروب وتوترات داخلية تتيح الإستيلاء عليها، والهيمنة عليها وعلى اقتصادها، أنها تتيح تفتيت البنى الثقافية والاخلاقية وأنظمة القيم داخل كل مجتمع وداخل كل

حضارة لمصلحة تيارالحداثة، كما يتجلى فيما يسمى الحضارة الأمريكية والثقافة الأمريكية ونمط الحياة والعيش الأمريكي.

هذا يفرض علينا، يفرض على كل شعب، كل حضارة، كل ثقافة، مسؤوليات تحصين الذات من جهة والإنفتاح من جهة أخرى: تحصين الذات بما لا يعني الإنغلاق، والإنفتاح بما لا يعني الذوبان.

بالنسبة لنا في العالم العربي والإسلامي فإن هذا يفرض مسؤوليات تربوية في الأسرة وفي المدرسة وفي الجامعة وفي الحياة العامة، وهي مسؤوليات أكبر وأثقل ضرورة وإلحاحاً مما كانت عليه الحال قبل نشوء الموجه الثقافية والتيار الثقافي الماحق والساحق الذي يتدفق بواسطة الإنترنت والتلفزيون والسينما والصحافة وما إلى ذلك تحت عنوان الحداثة.

د ـ الحداثة والعولمة:

إن العناصر الفكرية الفلسفية المكونة للحداثة ثلاثة:

العنصر الأول ـ الحداثة تقوم على الرؤية الدنيوية المرتكزة على أن العالم الموضوعي الخارجي هو الحقيقة، وهذه الرؤية تنفي أي تدخلات غيبية ما ورائية في وجود العالم أو في صيرورة العالم (العلمانية الكاملة).

وفي هذه الحالة فإن عمل الإنسان في المجتمع والطبيعة، وعمل المجتمع في نفسه يهدف إلى تحقيق غايات ومقاصد من سنخ الموضوع الذي نحيا فيه، أي أنه يهدف إلى تحقيق أهداف ومقاصد مادية، تتعلق بالسيطرة على الطبيعة وبتحسين حالةالعيش، في مقابل النظرة الإسلامية أو النظرة الدينية عموماً التي ترتكز على أن هدف الحياة والخلق، هدف الوجود يتجاوز العالم المادي إلى تحقيق غايات ومقاصد روحية في كينونة الانسان وفي شخصية الإنسان وفي مصيره الأخروي.

العنصر الثاني ـ الذي ترتكز عليه الحداثة هو أنها تقوم على الفرد، تقوم على أن محور الوجود، محور العمل، محور النشاطات هو الفرد. التأكيد على فردية الإنسان. وعلى هذا الأساس فهي تدعو إلى إعطاء كل الفرص لنمو الفرد وازدهار الفرد وسعادة الفرد. وهذا يبرز مقصداً أساسياً وهو إعطاء أوسع الحريات للفرد في مقابل الواجب.

يسيطر حينئذ مبدأ الحرية مقابل مبدأ الواجب. وفي هذه الحالة يكون النظام الأمثل هو الذي يعطي أكبر قدر من الحرية للفرد على نفسه وعلى الطبيعة وعلى تصرفاته، في مقابل أقل قدر من الإلتزامات والواجبات تجاه الغير.

العنصر الثالث ـ تقوم الحداثة على أن المرجعية في فهم الأشياء وفي الحكم على الأشياء، في فهم التصرفات وفي الحكم على التصرفات، على صحتها وخطئها هو العقل الوضعي، العقل الذي يرتكز

على البراغماتية (النظرة النفعية) المحضة وعلى المادية المحضة، وهو ليس العقل الذي يدرك به الخير والشر والذي يقوم على مبدأ أخلاقي (العقل العملي بالاصطلاح الفلسفي).

إذن المرجعية هي للعقل الوضعي المادي النفعي، في مقابل مرجعية أخرى أي مرجعية العقل بالمعنى الذي يدرك الخير والشر ويدرك الحسن والقبح، وإلى جانب مرجعية الوحي.

هذه العناصر الثلاثة هي التي تقوم عليها فكرة الحداثة أو فكرة العلمانية المطلقة.

وهذه العناصر الثلاثة حين تشكل أساساً لثقافة الفرد، فإنها تنتج هذا الفرد الذي نرى نماذجه في الحياة الغربية المعاصرة، كما نلاحظ حينما يطبق على الدولة، تلك الدولة التي تحاول أن تتخلص من كل التزام ديني، وكل التزام إجتماعي وأخلاقي، وكل التزام يقوم على الأخلاق وعلى الغيب وعلى مرجعية الدين. بحيث تكون الدولة مادية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سلطة الدولة تتقلص وتكون سلطةً هشة، باعتبار أن الإتجاه الفردي هو الذي يحكمها، وأن مبدأ الحرية بالتالي هو الذي يحكمها، ويأخذ الأفراد منها أكبر مساحة من الإستقلالية، وتكون الدولة مجرد منسق ومديراً للأنشطة ولا تشكل أية قيادة على الإطلاق.

فالدولة العصرية ـ دولة الحداثة ـ تختلف عن الدولة التقليدية، تصبح دولة الحداثة دولة غير دينية، ربما لا تعادي الدين سياسياً وسلطوياً ولكنها بالتأكيد تعاديه عملياً وتطبيقياً، وتكون دولة مادية ودورها يتركز على توفير فرص التعامل بين الأفراد.

العولمة في التطبيق الملموس:

تؤدي العولمة إلى هشاشة الدولة تجاه الخارج فلا تعود متماسكة أمام القوى العظمى التي تسيطر على تيارات العولمة في الإقتصاد وفي الثقافة وفي السياسة وفي الإعلام.

وحينما تكون الدولة مؤلفة من فئات مذهبية أو عرقية أو اجتماعية أو دينية أو من ذلك كله، فإنها تكون أيضاً هشة في الداخل أمام عوامل الإنقسام وتكون هشة في الخارج أمام عوامل الإستتباع. ونعتقد أن هذا أحد مقاصد الدول العظمى.

وأما إذا كانت الدولة متجانسة في شعبها فإن هشاشتها اتجاه الخارج تؤدي إلى استقوائها على شعبها في الداخل، وترتفع مستويات القمع ومصادرة الحريات وفرض السياسات على المجتمع.

إن فسح المجال للعولمة في مجال الإقتصاد يؤدي إلى إفساح المجال لسيطرة الشركات العملاقة متعددة الجنسيات والتي لا تعترف بالدول ولا بالحدود ولا بالشعوب ولا بالأخلاق، بل تؤدي إلى تدمير القيم الأخلاقية التي يجب أن تحكم الإقتصاد والتنمية والعلم، وقد تسخر كل ذلك

لزيادة الأرباح، ولقمع كل تطلع يؤنسن الإقتصاد ويؤنسن التنمية ويؤنسن العلم.

وحينما نبحث عن القوى المؤثرة والتي تدير عملية العولمة لمصلحة القوة العظمى والقوى العظمى الأخرى نجد أنها الدول الثماني الصناعية الكبرى بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، والمؤسسات النقدية العالمية الخاصة مثل البنوك الكبرى في العالم، وصندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية، والشركات المتعددة الجنسيات.

ونلاحظ نحن المسلمين أن جميع هذه القوى المحركة للعولمة والتي تديرها، تتخذ موقفاً سلبياً من الإسلام والعرب في الصراع مع الصهيونية، وفي قضايا الثقافة، مثلاً حيث نلاحظ الموقف الذي اتخذ بشأن سلمان رشدي أو تسليمة نسرين أو غيرهما، وبينما نجد أنها تقف موقفاً محابياً للصهيونية ولمؤسستها إسرائيل.

إن هذا الموقف المتحكم وغير المحايد، والعدواني في كثير من الحالات، يظهر في كثير من المواقف والسياسات في جميع المجالات وعلى جميع المستويات.

إن وقوف العرب والمسلمين ضد العولمة أو اتخاذ موقف الحذر ناشيء من التجربة العملية، وليس مجرد موقف انفعالي.

وليس العرب وحدهم ضد العولمة، وليس المسلمون وحدهم ضد العولمة، فنحن نلاحظ كيف أن الاوروبيين وخصوصاً الفرنسيين ينعتون العولمة بأنها(أمركة العالم) وهي في الحقيقة أمركة العالم، والأمريكيون يقولون أنها النظام العالمي. يريدون أن يعطوها إسماً غير أمريكي ولكنهم يسيطرون عليه.

أوروبا تصرخ وتقول (أوقفوا الأمركة) لأن هذا النظام المسمي النظام العالمي يهدف الى فرض الثقافة الأمريكية ونمط الحياة الأمريكي، والإستيلاء على مقدرات الإقتصاد العالمي، وتحطيم الإقتصادات الاخرى، حينما تعجز أمريكا عن استتباعها، ونتذكر صرخة وزير الثقافة الفرنسي (جاك لانغ) في المكسيك في المؤتمر العالمي للأونيسكو حينما قال:(إتحدوا يا ثقافات الدنيا ضد الغزو الأمريكي الثقافي) العولمة تتجلى بهذا النحو من الإستتباع.

إشكال مواجهة العولمة:

إن المهم عند المسلم ومن وجهة النظر الإسلامية فيما يتعلق بالعولمة هو تحصين الذات من التشويه والذوبان، تحصين الذات الحضارية والثقافية والإعتقادية والتشريعية من التشويه والذوبان في الآخر، من دون قطيعة مع الآخر، بل مع الإستجابة لجميع دواعي الإتصال.

ومن جهة أخرى تحصين المصالح من الإنتهاك، المصالح الإقتصادية وقضايا السيادة والإستقلال. ومع ضمان هذين الأمرين فإن الإسلام يحض على التواصل الحي الفعال مع العالم.

ولكن الحركات والدول الإسلامية (وهو الموقف السائد في العالم الثالث عموماً) اتخذت في مواجهة العولمة أحد ثلاثة مواقف:

هناك من يدعو بحماس إلى الإندماج المطلق والإستجابة لكل مقتضيات العولمة، والتخلي عن كل الخصوصيات التي تميّز الشخصية وتميز الدور، والتي تؤهل للدور المتميز.

وهناك فريق يعمل على الإنسحاب والإنزواء والرفض، ويتشبث بالهوية الوطنية والثقافة الوطنية، ويتهم كل تجليات العولمة.

وهذا الإنكماش والإنطواء على الذات والإنقطاع عن متغيرات العالم ليس حلاً للمشكلة، لأنه لا يجوز أن نختنق داخل أسوارنا، بل لم تعد لنا أسوار لأن وسائل الإتصال المتطورة، وإرادة الغزو والإستحواذ، لم تبق أسواراً لأية حضارة ولأي شعب ولأية ثقافة، فآل حالة الإنزواء والإنطواء إلى الإنتحار الذاتي، الى خنق الذات وإلى محق الذات.

هناك تيار ثالث توفيقي يحمل نفس السمات التي ظهرت في التيار التوفيقي بين الإسلام والغرب في بدايات التواصل والإحتكاك بين العالم الإسلامي وأوروبا الغربية وحضارتها، هذا التيار يحاول أن يؤلف بين التيارين السابقين، يأخذ من العولمة ما يرى بأنه لا يتنافى مع الهوية والشخصية، ويرفض من العولمة ما يرى انه يتنافى.

هذا التيار التوفيقي في الحقيقة تيار فاشل، ونعتبر أن التوفيق بهذا المعنى، بأخذ صيغ ومؤسسات جاهزة ونبذ مؤسسات وصيغ جاهزة يشبه تأثيث منزل بموديلات متعددة ومن عصور مختلفة. إن مقولة (إننا نأخذ ما يناسب العلم ونحتفظ بقيمنا) مقولة غير واقعية لأن السؤال هو: هل يتمتع نظام القيم عندنا بالقدرة على مقاومة غزو تيار العولمة؟ هل هو قادر على أن يقاوم الثقافة الحسية البصرية المادية الشهوانية وبكل العناصر التي يشتمل عليها تيار الحداثة كما بيّناه؟

الجواب:

إنه غير قادر. إننا في هذه الحالة نتخذ موقفاً لفظياً وشكلياً بينما يؤول بنا الأمر إلى الذوبان الكامل.

لابد من اعتماد مبدأ المقاومة ومبدأ تطوير الذات وليس المحافظة على ما نعتبره من الثوابت. المطلوب هو تعميق وتفعيل حركة الإجتهاد، وتطوير كل مؤسسات الأمة فى أنظمتها السياسية، وفى توجهاتها العلمية والثقافية، وفي توجهاتها الإقتصادية في مجالات الصناعة وفي مجالات الزراعة وفي مجالات المال.

لابد أن نتحرك في انتفاضة شاملة تعيد بناء الأمة وفقاً لنظرة جديدة تحيي أصالتها وحركتها

وفاعليتها في مواجهة الأغيار، ومن دون هذا نحن لا نرى أن هناك أفقاً يسمح بمقاومة التيار الوافد.

إن الموقف الصحيح الذي نراه ليس أخذ صيغ من العولمة، بل إدارة العملية الثقافية الإقتصادية الإعلامية وبالتواصل مع العالم الآخر، بنحو أننا نحن المسلمين والعرب نولد عولمتنا الخاصة، أو ـ بعبارة أخرى ـ نولّد صيغتنا الخاصة من العولمة على قاعدة الثوابت الإسلامية التي تسم الأمة الإسلامية والأمة العربية.

في هذه الحالة حينما نأخذ من العولمة السائدة شيئاً لا يبقى بوجه من الوجوه محتفظاً بهويته الأمريكية أو الغربية على وجه العموم، بل يعاد تكوينه من داخله ومن مضمونه ليكتسب الهوية والصيغة التي تناسبنا وتنبع من ذاتيتنا الخاصة.

وفي المجال التوفيقي التقليدي نلاحظ أنه يؤخذ من العولمة كل المواد الإستهلاكية في الأفكار والمواد المادية، ويقال أننا نحتفظ بشخصيتنا الفكرية وصيغنا الوطنية في تركيبنا السياسي وفي بناء الدولة عندنا، وهذا وهم، لأن قوة الأشياء تؤثر على الأفكار والقيم.

إن العولمة بالنسبة إلى العالم الثالث أو معظم العالم تعني التلقي والإستتباع، تعني أن يكون دور الآخرين هو الخضوع. وأن موقعهم موقع تلقي التعليمات وتلقي صيغ الحياة والعيش، والإستتباع في المجال الإقتصادي والسياسي، بدل الحوار وبدل الإشتراك في صناعة صيغ الحياة وصيغ المجتمع.

إن (التعارف) الذي هو هدف (التنوع) بحسب المفهوم القرآني يعني تبادل الآراء وتبادل الخبرات والإنتاج المشترك لصيغ تولد من خلال الحوار والإتصال. ولكن مع سيطرة الاعلان والاعلام الإعلاني تحول الأمر إلى أن الإعلام لم يعد حواراً، لقد تحول إلى إعلان لا يدعو إلى الحوار، بل يدعو إلى الاصغاء، الاعلام والتعارف تعبيران عن ثقافتين مختلفتين.

التعارف يخلق أجواء الحوار والتواصل البشري الانساني والتعاون وتحقيق مكاسب مشتركة، بينما الاعلام الإعلاني والاعلان الاعلامي يجمع كل المواد الاعلامية الملائمة لوجهة نظر سياسية أو اقتصادية أو فلسفية معينة، ويبثها على أنها حقائق وأفكار أساسية، ويطلب من الآخرين أن يقبلوها.

في ظل هذه الحالة يعيش العالم اليوم المرحلة التي يبدو فيها الصراع محسوماً لصالح الاعلان في صراعه مع الاعلام الصحيح بمعنى التعارف، ويبدو الاعلام أو الإنباء هو الوظيفة الإتصالية الكبرى التي يسخرها الاعلان بشكل كامل لغاياته وأهدافه السريعة التي تقوم على جني الارباح.

ما هو هدف العولمة:

يقال أن هدف العولمة هو تكوين الانسان الجديد!

من هو هذا الانسان الجديد؟

هذا الانسان الجديد كما نراه ونفهمه هو الانسان المملوك والمصادر إعلامياً، الغارق في الشكلية، الخالي من أي مضمون خاص، بل إن الشكل أصبح هو المضمون. إنه الانسان الذي تقوم حياته عل الاستهلاك المحض، وعلى اللذة والمتع الحسية من دون أن يكون هناك أي مضمون آخر يغذي الحضارة بالقيم ويقوم على القيم. إنه الانسان المادي الذي وصفه الله تعالى بقوله «أخلد إلى الأرض واتبع هواه» (سورة الأعراف ـ مكية ـ الآية ١٢) «جعل إلهه هواه» «الذين كفروا يتمتعون يأكلون كما تأكل الأنعام» (سورة محمد، مدنية ـ ٤٧، الآية: ١٢).

إن العولمة فيما يظهر لنا من مسارها ومن تجلياتها في الأمن والاقتصاد والثقافة، هي عبارة عن عولمة ٢٠ أو ٢٥٪ من سكان العالم على حساب ٧٥ أو ٨٠٪ من سكانه، حيث أن فريق العولمة يسيطر على مصائر باقي العالم، ويهيمن على اقتصاده وعلى أسواقه وعلى كياناته الوطنية وعلى هوياته الثقافية.

إن القوى المهيمنة على العولمة والتي تستغل العالم تحت شعارها تحتكر التكنولوجيا، وتحتكر التحكم بالنظام المالي على مستوى عالمي، وتتمتع بسهولة حصولها على الموارد الطبيعية على مستوى الكرة الارضية بأسعار بخسة، وتتمتع بالقدرة على التحكم بوسائل الاعلام والإتصال، وتملك أسلحة الدمار الشامل.

وهكذا تبدو العولمة من هذا المنظور تحكماً في العالم وليس مشاركة له.

لقد لاحظنا دائماً أن محاولات ما يسمى (التحديث الثقافي) أو (التحديث الحضاري) الذي يمارسه الغرب تجاه الآخر، والآن تمارسه الإرادة الأمريكية الغربية تجاه العالم، هو يهدف: إما الى القضاء عل مقومات المناعة والصمود والدور في شعب من الشعوب، وإلغاء منافس محتمل أو فعلي، أو - إذا لم يكن الأمر كذلك ـ فهو تدمير القوى التي تحول دون جعل هذا الشعب سوقاً للمنتجات التي تصدرها القوى الغربية. تعتبر العولمة اداة من أدوات الإقتصاد، وكما أن الاقتصاد أصبح أداة من أدوات الثقافة، تهدف العولمة إلى تدمير قوى المناعة التي تجعل من العرب أو من المسلمين أو من الصينيين أو من الهنود، أو غير هؤلاء، تجعل منهم قوة منافسة على مستوى المستقبل في المجال الحضاري، بكل ما يعنيه ذلك من علوم وثقافة وتكييف وتكيف للطبيعة ومع الطبيعة، أو إخضاع هذه الشعوب وإخضاع هذه الامم لاجل أن تكون سوقاً لاستهلاك المواد المصنعة ومصدراً للمواد الخام، ومصدراً للايدي العاملة الرخيصة، والقضاء في سبيل هذا الهدف على قوى الممانعة في هذه الشعوب، وهذا ما نلاحظه في صور سافرة او بأساليب سافرة أو مقنعة في محاولة فرض الكيان الاسرائيلي على الأمة العربية والإسلامية.

يبدو لنا أن العولمة في عالم الفكر والحضارة والتنظيم هي إعادة تعبير عن مقولة رسالة الرجل

الأبيض، وهي إعادة تعبير عن مقولة تنازع البقاء وبقاء الأصلح التي تعني ألاقوى.

ان هذه الصيغة اعادة انتاج مشروع إفتراس العالم بالانياب والمخالب التي تكونت له نتيجة للتطور العلمي الجديد، إنها مشروع للسيطرة يدخل من باب الاقتصاد، ومن باب الثقافة ومن باب القيم، مشروع يركز القوة في يد واحدة لاجل أن يفتت المجموع ولاجل أن يسيطر على المجموع.

قد لا يبالي هذا النظام بالخصوصيات الثقافية للآخرين إذا لم تتعارض مع مشروعه للسيطرة حيث أنها في هذه الحالة ستتحول إلى مجرد صور فلكلورية تبعث التسلية والبهجة حين تفقد قدرتها على أن تكون قوة ممانعة.

ولكن بمجرد أن يكون هذا المضمون الثقافي مشروع ممانعة في مواجهة مشروع التسلط، فإنها تدمر بكل قساوة وبقوة القانون، من قبيل استخدام المؤتمرات التي تستهدف تهديم الأسرة كما في مؤتمر المرأة في بكين وفي القاهرة، أو التي تستهدف تدمير الاقتصاد كما في مؤتمرات الاقتصاد والتنمية، أو تستهدف القضاء على السيادة وإعطاء شرعية للتدخل في صميم خصوصيات كل شعب كما في استخدام شعار حقوق الانسان والمؤسسات المسماة دولية، أو (قانون الحماية الدينية) التي تتيح إيجاد شرعية دولية للتدخل في شؤون الشعوب الأخرى.

إجراءات إغلاق هذه المنافذ تماماً لا تكفي لحماية الذات الثقافية والحضارية، بل ينبغي أن تعمل إلى جانب ذلك على تحصين الذات. وتحصين الذات يكون بتطوير القدرة الثقافية عند المسلم في أبعاد الثقافة كلها، تطوير المضمون الثقافي على مستوى الروحنة والعلاقة مع الله، وعلى مستوى الاندماج مع الطبيعة والمجتمع، وعقلنة العلاقة مع الطبيعة ومع المجتمع، وعلى مستوى تطوير وتفعيل حركة الاجتهاد في الامة لاكتشاف آفاق الاسلام بالنسبة إلى متغيرات الوضع الانساني في العالم المعاصر، ولخلق مناعة وكفاءة من كل ذلك تؤهل المسلم لأن يحتفظ بشخصيته في ضمن التنوعات التي تواجهه.

أسس الخصوصية الثقافية للأمة:

إن لكل مجتمع من المجتمعات انتماءً ثقافياً وخصوصيةً تميزه عن غيره من المجتمعات، قد تكون هذه الخصوصية جداراً يفصله عن الناس، وقد تكون معبراً يصله بالناس.

إن الخصوصيات الثقافية والحضارية لأمة من الامم والتي تمثل شخصيتها تنشأ من أمرين رئيسيين:

الاول: المعتقد الذي تتولد منه قيم توجه السلوك، وتحكم النظرة الى الكون والحياة والانسان، وتحكم علاقة الانسان بالمجتمع البشري وبالطبيعة وبالكون كله.

وتتولد من المعتقد طبيعة تكوين الأسرة، وعلائق الأسرة، وأخلاق الاسرة، وتربية الناشئة في الأسرة. كذلك النظرة إلى العلم وإلى وظيفة العلم وإلى طريقة التعليم، كما تتولد منها أنماط من

العلاقات بين الناس، بين الانسان والانسان، وبين القريب والبعيد، بين الأرحام، بين أبناء البلدة وأبناء المحلة وما إلى ذلك.

الثاني: اللغة التي يتكلمها المجتمع ويتخاطب بها ويتفاعل مع نفسه من خلالها بكل ما تختزنه من خبرة تاريخية متراكمة مع الطبيعة ومع الانسان ومع الذات، وبما تختزنه من مستويات معرفية وحضارية مرّت بها الأمة التي تتكلم تلك اللغة.

يمكن أن نقول إذن أن الخصوصية مقابل العالمية، مقابل ما به الاجتماع مع العالم، تتمظهر في أمرين كبيرين: تتمظهر في المعتقد الذي تتولد منه القيم والمعايير التي تحكم نظرة الانسان الى الكون والحياة والإنسان، وتتمظهر في اللغة بما تختزنه من خبرات ومن المضامين التي أشرنا اليها.

صيغ المواجهة مع التغريب والعولمة:

نلاحظ فى العالم الاسلامي أن صيغ المواجهة أكثر ما تتجلى في الحركات الاسلامية التي يدعوها الغرب أصولية.

هذه الحركات التي نشأت لاعتبارات سياسية في الدرجة الاولى، ولاعتبارات ثقافية في الدرجة الثانية، أخذت تهتم أكثر فأكثر بتأصيل نفسها عن طريق تأصيل الثقافة الاسلامية، وهذه الحركات قد استفادت من الامكانات المتاحة لوسائل الاتصال الحديثة على مستوى التلفزة والفيديو وأشرطة التسجيل والإنترنت وما إلى ذلك، لتعميم مفاهيمها ورؤيتها الثقافية السياسية والفقهية.

المواجهة الثانية تتم بشكل اقل حدة وأكثر مرونة على مستوى بعض الجماعات الثقافية غير الحركية الاسلامية، مجموعات المثقفين المسلمين غير الحركيين ومجموعات المثقفين غير الاسلاميين الذين ينتمون الى تيارات قومية، ترى انه يجب المحافظة على الذات، لامن خلال رؤية دينية لهذه الذات ومن خلال الكينونة الدينية للذات بل من خلال الرؤية الموضوعية القومية العلمانية للذات.

المواجهة الثالثة الأقدم والأشمل هي مواجهة القوى الاسلامية المركزية التي تتمركز في المؤسسات الاسلامية الكبرى في العالم الاسلامي وهي مقرات دراسة وتعليم ونشر الاسلام من خارج إطار الحركات السياسية كما يتمثل ذلك في قم والنجف والأزهر ومثيلات هذه المؤسسات على مستوى العالم الاسلامي، تمثل هذه المراكز القلاع الكبرى المؤسساتية والتي تنتمي إلى الأمة على مستوى شامل وغير جزئي، بل على مستوى شمولي تمثل الأمة في مواجهتها للتيارات الغربية التي تتمثل الآن في تيار العولمة.

ولكن جميع هذه القوى تعاني من عدم الفاعلية بسبب العجز والتخلف.

ملاحظات في أسباب ومظاهر العجز والتخلف:

إن الواقع الذي تعيشه الامة الاسلامية بجميع أطرها القومية والوطنية يتميز بأمور تظهر فيها نقاط الضعف امام التحدي أو أمام الخطر الذي تمثله العولمة:

أولا ـ نلاحظ أن معظم الانظمة السياسية التي تحكم شعوب الامة الاسلامية تفتقر ـ بنسب متفاوته ـ إلى الديمقراطية وإلى الرعاية الامينة لحقوق الانسان، ولا تلعب أي دور في توفير الحوافز عند شعوب هذه الامة والابداع. ومن هنا نلاحظ هجرة المبدعين الموهوبين (هجرة الادمغة) إلى خارج العالم الاسلامي.

لقد أدى هذا إلى سيطرة الروح العشائرية والقبلية أو الفئوية على أنظمة الحكم، وأدى إلى انحاسر روح المواطنة بالمعنى الصحيح، ومن ثم أدى إلى التخلف في الكينونة السياسية وفي العلاقة بين المواطن وبين نظام الحكم الذي يقوده ويسيره.

ثانيا ـ نلاحظ أن التخلف العلمي هو الذي يسم المجتمعات الاسلامية بالرغم من كثرة الجامعات، بالرغم من نمو عدد خريجي الجامعات، بالرغم من تقلص نسبة الأميين في هذه المجتمعات، إلا أننا في العالم الاسلامي حتى الآن لم نمتلك بصورة قوية وفعالة القدرة العلمية المبدعة، لم تتأسس مراكز الابحاث الجادة لعدم توفير الاموال اللازمة لها، كما لم تتوفر لها الحريات اللازمة، لم تتوفر للمبدعين مجالات الانتاج والنمو والازدهار.

نلاحظ أن الأموال تصرف على حقول ذات أهمية ثانوية، بينما لا ينال الحقل العلمي حقل البحث العلمي والدراسة المتخصصة عالية المستوى ما يجب أن يناله من عناية.

ثالثاً ـ نلاحظ أن الوضع السياسي والتنظيمي للدول الاسلامية في أنفسها وفيما بينها يعوق حركة الأفكار والافراد، يعوق التواصل الحر ما بين العرب والمسلمين، لخضوع حركة التواصل لاعتبارات سياسية وأمنية في الدرجة الأولى. وفي نفس الوقت لاتوجد شبكة اتصالات ميسرة بين هذه الدول، كما نلاحظ عدم وجود تعاون علمي فعّال بين الدول والشعوب العربية والاسلامية، كما نلاحظ في نفس الوقت عدم وجود تكامل اقتصادي ومالي وصناعي وزراعي، بحيث أن التجارة والتواصل البيني بين دول الأمة الإسلامية العربية أو غير العربية متخلف ومحدود جداً بالقياس إلى التواصل بين كل دولة من هذه الدول وبين الدول الغربية الكبرى، وبين التشكلات الإقتصادية الكبرى الموجودة في القارة الأمريكية أو في أوروبا أو في آسيا.

رابعاً ـ نلاحظ التخلف الكبير في العناية بنشر اللغات الاسلامية وفي مقدمتها اللغة العربية وتليها الفارسية والتركية، نشرها والتأليف فيها وخدمتها، وتكوين المجامع العلمية والثقافية التي تطور وتغني الثروة العلمية، ثروة التعابير العلمية والمصطلحات العلمية بهذه اللغات، وخاصة باللغة العربية.

ومما يتصل بما ذكرناأن هذه الدول الاسلامية تتراوح بين مستهلكة لكل شيء، ومستوردة لكل شيء وبين دول إنتاجها الأعظم والأضخم هو إنتاج المواد الخام، هي تستهلك المواد المصنعة وتنتج المواد الخام، وهي تعتبر اقتصادها وسوقها اقتصاداً تابعاً وذيلياً بالنسبة الى الاقتصادات العالمية الفاعلة والمؤثرة.

هذا بالاضافة إلى الوصاية التي مارسها الاستعمار القديم، ثم مارستها بعد الحرب العالمية الثانية القوى الاوروبية الكبرى بالاضافة الى الولايات المتحدة الامريكية، ثم مارستها وتمارسها الآن بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وبعد حرب الخليج الثانية، الولايات المتحدة الأمريكية قد أدت الى نمو ساحق للقدرة الاسرائيلية، والى انكماش في كل الادوار الاقتصادية والثقافية والعلمية والسياسية التي تمارسها الدول الاسلامية تجاه نفسها وتجاه العالم.

هذه بعض مظاهر العجز والتخلف. ونضيف الى ذلك أن روح الابداع والاجتهاد في الاسلام متخلفة. ولا تصلح لعلاج ذلك بعض التيارات التي تدعو ـ تحت عنوان الاجتهاد وستار الاجتهاد ـ الى الدخول فيما يدعى الحداثة، لأن هذا يستبطن تجاوزاً للإسلام وليس اجتهاداً في الاسلام.

نحن لاندعو الى هذا، بل ندعو الى ترشيد حركة الاجتهاد داخل الاسلام بحيث يتوالد الاسلام من داخله، يبدع ويزدهر من داخله بأفكار جديدة ورؤى تشريعية جديدة، ومناهج تواصل جديدة مع الامة ومع الطبيعة ومع العالم الآخر، مع المجتمعات الأخرى.

نلاحظ أن هذه الروح الابداعية لم تعبر عن نفسها بصورة مناسبة حتى بعد اعادة الاعتبار الى حركة الاجتهاد فى جميع المذاهب الاسلامية وفي جميع التيارات الفقهية الاسلامية.

وهذا ما دفع بقوى العولمة ومؤسساتها الى متابعة هجومها بصيغ متنوعة وبآليات ووسائل تناسب كل حقل من حقول المواجهة.

الشرق أوسطية وحقوق المرأة والحماية الدينية والتربية على السلام:

نلاحظ ان من الجهود البارزة لفرض واقع العولمة بصورتها السياسية والاقتصادية ومن ثم الثقافة محاولة ترسيخ مفهوم (الشرق أوسطية) وتحويله من مفهوم جغرافي إلى مفهوم حضاري وثقافي وسياسي واقتصادي وإنساني، يهدف إلى دمج اسرائيل في نسيج المنطقة العربية ـ الاسلامية الانساني والاقتصادي والثقافي، وتذويب العرب في نظام المصالح الاميركي الصهيوني واستبدال هوية المنطقة العربية الاسلامية بهوية جغرافية تضم اسرائيل.

ونشير الى انه من بين الوسائل التي تستخدمها القوى العظمى لفرض فكرة العولمة، المؤتمرات التي تركز على المرأة كما نلاحظ ذلك في مؤتمر القاهرة حول السكان والتنمية وفي مؤتمر بكين حول المرأة او في مشروع قانون الحماية الدينية الامريكي.

ان مؤتمرات المرأة تحاول ان تستهدف فرض الرؤية الغربية العلمانية بصيغتها الامريكية للمرأة وللجنس وللعلاقات الجنسية وللاسرة، فرض هذه النظرة على العالم كله من خلال تطوير وضع قانوني في هذا الشأن يُفرض على دول وشعوب العالم.

ومن التمظهرات المريبة التي نعتقد انها وسائل اضعاف الذات العربية الاسلامية لاختراقها ولفرض ثقافة الآخر، ووجود الآخر هو ان القوى الدولية المهيمنة استخدمت الاونيسكو للدعوة الى مايسمى التربية على السلام وحقوق الانسان والاعتراف بالآخر، ويراد من ذلك تشجيع عناصر التفكك داخل المجتمعات العربية والاسلامية داخل افريقيا مثلاً، وداخل امريكا اللاتينية، كما يراد فتح المجال لاسرائيل لتكون جزءاً او عنصراً معترفاً به ومقبولاً في المنطقة، وذلك من خلال اعتبار ان الآخر الذي يجب قبوله هو اسرائيل، اما الآخر المسلم في اماكن اخرى والآخر العربي وحقوقه فهذا امر يغض النظر عنه.

كما نلاحظ ان الدعوات التي ظهرت في العالم الغربي والتي تعتبر ان الاسلام هو التحدي الجديد للعالم الغربي وللثقافة وللحداثة وللحضارة، والتي تعتبر ان الاسلام هو العدو، كلها تصب في هدف تدمير الثقافة الاسلامية والكيانية الاسلامية لمصلحة ثقافة العولمة ومصالح القوى الكبرى في العالم التي تريد الهيمنة.

ان التعبير الذي عبّر عنه (هانتجتون) في مقولة صدام الحضارات و(فوكوياما) في مقولة نهاية التاريخ هما التعبيران المميزان في هذا المجال.

ويندرج في هذا السياق ايضاً الاصرار غير المبرر اطلاقاً على تشجيع ظاهرة سلمان رشدي وآياته الشيطانية وهي ظاهرة تجاوزت هذا الكاتب وروايته لتكون رمزاً لتشجيع كل مايؤدي الى استثارة المسلمين او انتقاصهم بهدف اتهامهم اذا سكتوا بهدف استلابهم، واذا تحركوا بهدف انتقاصهم واتهامهم.

نلاحظ ان هذا الاتجاه استدعى ردّ فعل بارز ومبارك على المستوى العربي والاسلامي و دعا الى تطوير صيغ التكامل الاقتصادي، والى اعادة الاعتبار للمواثيق المشتركة، ونعتبر ان التعبير الذي صدر عن قمة الدول الاسلامية في طهران قد كشف عن المكنون الثقافي العقائدي الرشيد لمضمون هذه الامة، لوعي الامة لمحتواها واتخاذ صيغة المقاومة، ليس المقاومة السلبية، بل المقاومة الايجابية التي تهدف الى اعادة توليد الاسلام لذاته بالنحو الذي اشرنا اليه فيما سبق.

المقاومة الاوربية للعولمة:

ان هاجس الخوف من المحق الثقافي والاستحواذ ليس مقصوراً على العالم الثالث او في خصوص العالم العربي والاسلامي، بل ان هذا الهاجس بدأ يظهر بقوة في العالم الاوربي، حيث نجد

ان الدول الاوربية (كل دولة من جهة) وان الاتحاد الاوربي ككل من جهة اخرى، يحاول تنظيم وتحصين ذاته ضد هذا الغزو، وضد مشروع الهيمنة تحت ستار العولمة، ونجد ظواهر ذلك في اوربا تتجلى في مجال اللغة والانتاج الفني في الاغنية وفي السينما وفي عادات الطعام وفي العادات الاجتماعية اضافة الى امور اخرى.

ومن البارز في هذا الحقل الاجراءات الاحترازية في فرنسا حيث وصل الامر الى حظر استخدام الالفاظ الانجليزية في الاعلانات او في وسائل الاعلام.

ونلاحظ احد التعابير المهمة في سعي اوربا لتحصين نفسها تجاه العولمة الامريكية، ان الكيان الاوربي يعتبر ان الامن المعلوماتي احد الاهداف الرئيسية لتكتله في مجال الاقتصاد والسياسة والعلوم في مقابل الهيمنة الامريكية.

اننا نسجل هنا ان الخوف من تيّار العولمة لايقتصر على البلدان العربية والاسلامية وغيرها في العالم الثالث، بل ان التعبير عن هذا الخوف يتصاعد في عقر دار العولمة، حيث ان الطبيعة الافتراسية المادية لتيار العولمة يثير مخاوف في اوساط المفكرين المستقبليين في الولايات المتحدة نفسها الذين يحذّرون من ان هذا التيار يمكن ان يفترس القوة التي اطلقته، لانه يدمر القيم تدميراً كاملاً ويؤدي الى هزيمة الذات امام القوة التي يطلقها هذا التيار، وكما تصاعد هذا الخوف في داخل اوروبا نفسها.

العولمة والتفاعل الحضاري:

ترى، هل صحيح مايقال من اننا نقيم على ارض الغرب على الصعيد الحضاري والمدني، واننا مدينون للغرب باسباب معاشنا ومظاهر عمراننا، وان التطور الذي نشهده في مجتمعاتنا لم يكن من الممكن حصوله لولا التوسع الغربي، ولولا احتكاكنا بالغرب الحديث؟

ترى، هل هذه حقيقة، هل نحن حقيقة نعيش حضارياً وفكرياً على ارض الغرب؟ وماهو المقصود من ذلك؟ هل هو المكتشفات الحديثة في الكهرباء ووسائل الاتصال؟ او هو عالم القيم؟ نحن لانتحدث عن المنجزات الحديثة التي لا اريد ابداً ان اغفل اثرنا فيها ودورنا فيها، وليس من الانصاف ذلك وليس من العدالة ان ننكر دورنا في وصول الغرب الى هذه النتيجة.

ولااريد ان انسى دور الغرب في تدمير قدرتنا وطاقتنا على متابعة مسيرتنا وعلى متابعة نمونا.

ولكن يقال ان الانسان يعيش على هذه الارض، ماالمقصود بالارض، هل المقصود البيوت الحديثة والسيارات والطائرات؟ او المقصود عالم القيم؟

نحن نتحدث عن العيش في نطاق عالم قيمي، في عالم القيم نحن نلاحظ اننا مستهدفون، اما على صعيد التقنيات، هذا الغرب الذي انتج هذه المنجزات هو الغرب الذي انجز النازية والفاشية والماركسية بتطبيقاتها الشرسة، هو الذي انتج فكرة اللذة، وفكر الذرائع، وفكر العنف، وفكر الاستهلاك المفرط والتدمير الوحشي للطبيعة ولكل الامكانات.

ترى، هل المراد هذا؟

هذا هو مانلاحظه، وحينما يشعر الغرب الآن بأن الانسان الآخر الذي يمثله عالم الاسلام او العوالم الاخرى خارج الغرب يمكن ان يملك القدرة على التناظر معه يخترع لها هذه الصيغة، صيغة العولمة ليدمرها تحت ستار التقدم، انه من قبيل من يعطي السمّ في اللذة ليدمر الضحية وهي ضاحكة مسرورة.

تُرى ماذا قدمت الحضارة المعاصرة بالصيغة التي آلت اليها، ماذا قدمت للانسانية غير توفير المتع المادية وغير استهلاك الطبيعة المفرط وتدمير البيئة الخطر؟ ماذا قدمت غير تنمية وسائل اشباع اللذة، لتدّعي لنفسها الوصاية على مصير البشر وعلى مضمون البشر وعلى اخلاق البشر وعلى تشريع البشر؟

مازالت الآلام ومظاهر التخلف والنقص التي كانت تعاني منها الانسانية على مدى التاريخ قائمة بالفعل، اكثر العالم فقير وجائع ومحروم، في وقت تتضخم فيه الثروة ويبلغ الاشباع حدّ التخمة لما لا يزيد على عشرين بالمئة من العالم. ثمانون بالمئة من الجنس البشري يعانون من الفقر والجوع والمرض والتخلف، بينما تستحوذ نسبة العشرين بالمئة على كل ثروات العالم.

اما العلم فهو حكر على هذه القلة التي لاتسمح للاكثرية، ان تنال من العلم الا بمقدار مايجعلها قادرة على انتاج السلع الاساسية التي تغذي بها الصناعات الكبرى الصناعات المتطورة وماتتمكن به استهلاك البضائع التافهة في اغلبها التي تنشئها وتصنّعها هذه القلة.

هناك قيود كثيرة على التطور العلمي، لقد غدا العلم وسيلة للسيطرة من فريق على فريق، بدل ان يكون وسيلة لتحرير البشرية كما هي نظرة الاسلام.

الحروب تزداد حدة وشدة وضراوة وانتشاراً.

وقد توصلت نسبة العشرين بالمئة من العالم، توصلت القوة البشرية التي تطلق تيار العولمة الى ان تزرع الفتن والثورات والانقسامات بين الشعوب، وتفتت وحدتها لاجل ان تضمن استمرار السيطرة عليها.

لقد تخلفت الى مستوى خطير اخلاق الحب والسماح والايثار والعفة، وتقلصت وضمرت الحياة الروحية والتعلق بالقيم.

هذا هو المناخ الذي تروجه العولمة وتريد ان تثبته باعتباره صيغة نهائية لتطور الجنس البشري.

العولمة الانسانية:

ان العولمة باعتبارها نزعة انسانية نحو تبادل المعونة ونحو التكامل المعرفي ونحو تقديم الانسان هي راسخة في صميم الايمان الديني، وقد عبّر عنها الاسلام حين دعا الى التعاون البشري على اساس البر والتقوى، وحينما جعل الهدف المستبطن في التنوع هو التعارف، وحينما ارسى فلسفة العلم على قاعدة انه ذخيرة لكل بشر، وان الهدف من العلم هو خدمة الانسان وليس العلم للعلم

الذي يؤدي الى السيطرة كيفما اتفق على المجتمع وعلى الطبيعة.

بهذا المعنىٰ فان العولمة باعتبارها هدفاً انسانياً لاغناء الآخر وللتكامل معه ولاعطائه فرصة الازدهار، هي فكر اصيل وذخيرة اصيلة للايمان الديني عند الجميع وخاصة في الاسلام.

من الافكار التي تتصل بهذا البحث وينبغي ابرازها والتي تكشف عن الروح الشريرة التي انتجت صيغة العولمة، النظرة التي طورتها الروح الفاشستية الغربية الى العلم والى وظيفة العلم في مقابل نظرة الاسلام.

اننا نلاحظ ان هذه الروح الغربية التي انتجت العولمة على مستوى العلاقات البشرية، هي التي انتجت اشد الاسلحة فتكاً وتدميراً، بحيث ان الاسلحة التي انتجها العقل الغربي والروح الغربية اخذت تهدد وجود الجنس البشري، لاول مرة في التاريخ يمكن ان تؤدي غلطة، يمكن ان يؤدي عقل مجرم الى اطلاق قوى لايمكن السيطرة عليها تدمر الكرة الارضية برمتها او تدمر اعظم انجازات العقل الانساني.

هذه الروح التي انتجت هذه القوى الشريرة لايمكن اطلاقاً ان تدعي لنفسها اهلية وضع نظام للعلاقات الانسانية يستجيب لعالم القيم الذي يزدهر فيه الوجود الانساني، بل هي خليقة بأن تعيد انتاج نظام قيم يدمر خير ما في الانسان لمصلحة روح الشر التي تمثلت دائماً في هذا العقل الشرير.

تخلف المسلمين ودور الاسلام:

ان احدى العلل الاساسية التي يعاني منها الاجتماع الاسلامي هو التخلف الخطير في الفكر السياسي الذي يهدف الى بناء الاجتماع السياسي في المجتمعات الاسلامية على قاعدة الشورى وحقوق الانسان وقيمة الفرد وفي نطاق تكامله مع المجتمع وفي نطاق المجتمع.

ان الدولة السلطانية ـ في الماضي ـ قد انتجت فكراً سياسياً يناسبها، فنجد ان الكتابات السياسية تركزت على عنصر الطاعة، طاعة الرعية للحاكم، وصيغ جباية الأموال للحاكم، ولم تبحث في حقوق المواطن والى حياة المواطن والى ثروة المواطن، والى ضوابط انفاق المال العام.

لقد عطّل الاستبداد السياسي وعطّل التحكم السلطاني القدرة على استنباط الفقه السياسي الذي يعبّر عن جوهر العقيدة الاسلامية والشريعة الاسلامية في حرية الفرد وحقوق الانسان وحقوق المجتمع وطبيعة الدولة العادلة وما الى ذلك.

وهذه احدى العلل الكبرى التي يعاني منها الاجتماع الاسلامي في العصر الحديث، والتي تسكن في لاوعي المجتمع وفي لاوعي الحكم.

اننا بهذا الواقع لا نستطيع بطبيعة الحال أن نواجه فكر العولمة وتيار العولمة،لابد من اصلاح عميق، لابد من أن تتظافر جهودنا دولاً وشعوباً، حكاماً ومواطنين على الخروج بحكمة من هذا الواقع نحو آفاق تعيد للذات الانسانية احترامها.

سيطرة الخوف:

إننا نعيش فيما بيننا في ظل الخوف وتوازنات الخوف. الحاكم يخاف من المحكوم، والحكام يخاف بعضهم من بعض داخل الدولة وفيما بين الدول. والمجتمع يخاف من مجموعاته الداخلية ويخاف من حكامه، خوف متبادل، والخوف يدفع بالدول والمجتمعات الى وضع صيغ تشريعية وتنظيمية واقتصادية لحماية الذات من الاخطار النابعة من ذاتها ضد ذاتها، بحيث أن الامة تبدو لي في كثير من الحالات مصداقاً للتحذير القرآني الذي بينه الله تعالى بالنسبة الى من كان بأسُهم بينهم شديداً (تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتى ذلك بأنهم قوم لا يعقلون). وهذا يشل قدرة الامة على التصدي للخطر الآتي من الخارج.

أنسنة العولمة العربية:

إن هذه الاعتبارات كلها يجب أن تحملنا على العمل الجاد لأجل أنسنة العولمة، يجعل العولمة تقوم على رؤية انسانية للعالم، وتلحظ سلامة الجنس البشري وكرامته في الوقت نفسه، تقوم على تدمير أسلحة الدمار الشامل ونزعها على مستوى العالم، وليس فقط على مستوى الضعفاء وإبقائها في يد الاقوياء.

وعلى تنظيم الاستفادة من الموارد الطبيعية على الكوكب الأرضي، ووقف حالة الاستحواذ والاستغلال المفرط للموارد من قبل القوى العالمية المهيمنة، واخضاع الاقتصاد لحاجات الشعوب وليس لمطامع حفنة من أغنياء العالم وتوجيهه لمصلحه الجنس البشري وليس لمصلحة ألـ ٢٠٪ من سكان الكوكب.

إيجاد مجالات للتفاهم الانساني توفق بين الشخصية الحضارية والثقافية للمجموعات البشرية وبين الجوامع المشتركة بينها على المستوى العالمي.

ان هذه الرؤية تنسجم مع الرؤية الاسلامية للعولمة التي تقوم على مبدأ «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا» وعلى مبدأ «وتعاونوا على البر والتقوى».

إننا نرى أن من غير الواقعي ومن غير الصحيح والمنطقي مواجهة العولمة بالانغلاق، أو برفض كل شيء أو بالعودة الى النص من دون وعي. ان علم الشريعة هو علم الفقه الذي هو علم الوعي، والفقه يعني تجاوز النص لا بمعنى رفضه، بل بمعنى التعمق بفهمه عمودياً وأفقيا بما يستكشف المستقبل وبما يستجيب لضرورات الحاضر.

نعتقد أن الاساس في المواجهة يجب أن يرتكز على الامور التي سبقت الاشارة إليها. ونضيف الى ذلك أنه لابد من تطوير عميق في مناهج التعليم وفي العلوم عندنا ابتداء من رياض الاطفال الى ارقى المستويات الجامعية، يجب تطوير نظام التعليم بما يتوافق مع حاجات الامة ومع الاندماج في الطبيعه ومع رؤية المستقبل، يجب أن نعيد تكوين علاقتنا مع الطبيعة.

وفي نفس الوقت يجب اعادة الاعتبار بكل قوة الى الاسرة وقيم الاسرة، والى بنى وقيم

الاجتماع الاسلامي، الى اعطاء مفاهيم الجوار والمحلة والحرفة وكل الاطر التي انتظم فيها الاجتماع الاهلي العربي الاسلامي على مدى التاريخ، انطلاقاً من مبدأ الاخوة أو مبدأ التآخي الذي أرساه الاسلام في التعبير الاول من تعابير الاجتماع المديني في المدينة بعد الهجرة النبوية.

يجب اعادة الاعتبار الى هذه القيم لا باعتبارها ثقافة نظرية، بل باعتبارها أساليب لتكوين الاجتماع الاسلامي العربي على الأسس الفكرية الاسلامية التي تنبع من نظام القيم الاسلامية العربية الذي تستهدفه تيارات الحداثة، بكل ما تحتويه من فردية وشهوانية حسية ومادية.

وفي ظل ذلك تعميق الوعي الروحي (روحنة الحياة وروحنة السلوك) في مقابل ما تقتضيه الحداثة من مادية ومن ذرائعية ونفعية، يجب أن تعمق في شخصية المسلم روح العبادة وروح الارتباط بالله ـ الروحنة ـ وهذه وظيفة العلم والتربية داخل الاسرة وداخل المدرسة وداخل مؤسسات المجتمع الاهلي.

ان القوة المعنوية الروحية التي أطلقت الحضارة الاسلامية العظمى في القرنين الثالث والرابع الهجريين، (هذه الحضارة التي يتجاهلها الغرب الآن)، ان هذه القوة الروحية المعنوية العظمى نشأت من الاسلام وهو لا يزال موجوداً ولا يزال قادراً على أن يطلق هذه الروح، اذا اندمجت فيه وتفاعلت معه شخصية الامة على مستوى أي شعب من شعوبها، فإنه قادر على أن يطلق الطاقة الكامنة في الروح الانسانية وفي العقل البشري ليبدع، بالمقاييس المعاصرة، مؤسسات ومنجزات حضارية تقوم على مبدأ(الروحنة) والاخلاق والقيم الانسانية.

ونعتقد ان احد اهداف مواقع القوة والسيطرة والتوجيه في العالم الغربي هو الحيلولة دون استعادة المسلمين للتفاعل الحي مع الاسلام باعتباره طاقة محركة عظمى لتكوين الانسان واطلاق طاقاته الحديثة.

ان دور الاسلام في اطلاق هذه الطاقة هو ليس دور الامر المادي المحرك لحوافز الانطلاق، بل انه دور العامل المعنوي الداخلي الذي يهيئ العقل والروح للابداع.

نتذكر هنا قول الله سبحانه وتعالى «ياايها الذين آمنوا استجيبوا لله والرسول اذا دعاكم لما يحييكم» حيث ان المفسرين القدماء فهموا من ذلك الدعوة الى الايمان بالغيب والى العبادة، ونحن نفهم من الآية اوسع من ذلك بكثير، الدعوة هي لتجديد الروح وتجديد العقل والانفتاح على العالم واعتماد مبدأ التجديد واعتماد الروح العلمية والرؤية الموضوعية للذات وللانسان وللعالم.

والحمد لله رب العالمين

التحيز للنموذج الحضاري الغربي في الفكر العربي المعاصر

د.عبد الوهاب المسيري*

ما هو التحيُّز؟

اولاً: أمثلة

تتكون حياة المرء من مجموعة من الحركات والأفعال والسلوكيات والكلمات والحوادث والآف المعطيات الحسية الأخرى، وباستثناء بعض الحركات الفسيولوجية الأساسية، مثل التنفس، كل شيء له دلالة، ونتيجة عملية اختيار (واعية أو غير واعية) يتم من خلالها تبنّي مجموعة من القيم واستبعاد مجموعة أُخرى من القيم. ولنضرب بعض الأمثلة.

● توجد حضارات لا تعرف من الألوان إلا لونين أو ثلاثة، ولذا لا يرى أهلها إلا هذه الألوان. وتوجد حضارات لا تعرف «الذات»، ولذا إن سألت أحد أفراد هذه الحضارة عن قصة حياته فهو عادة ما يذكر قصة حياة جده. وتوجد لغات تعبر عن مستويات مختلفة من السببية (سببية مادية وسببية غيبية). وحينما يقول طفل من أطفال الإسكيمو: «انظر الثلج»، فإن كلمة «الثلج» في لغته يتم التعبير عنها ربما بخمسين كلمة غير مترادفة، فكل كلمة تعبر عن شكل معين وحالة معينة للثلج.

● هبت عاصفة ثلجية على إحدى قبائل الإسكيمو فتفرّق شملُها بعض ساعات. وحينما تجمع أعضاء القبيلة مرة أخرى وجدوا أن امرأة من القبيلة قد اختفت، فبحثوا عنها دون جدوى، فحملوا أمتعتهم واستمروا في التنقل من مكان إلى آخر. وبعد عام عثروا عليها وحيدة تنسج لنفسها ثوباً. ورغم أنها كانت تعيش تحت ظروف مادية قاهرة، إلا أنها لم تهمل زخرفة ثوبها بالنقوش المعروفة لديها، أي أن هذه السيدة «البدائية» توصلت (وبشكل فطري) إلى أن الجمال مكوِّن أساسي وضروري للوجود الإنساني، وإلا لماذا أضافت الزخارف إن كانت تبحث عن الدفء والبقاء المادي وحسب؟ ولعله لو نظر إليها أحد العلماء النفعيين لقرر على التوّ أنها

* استاذ الأدب الانجليزي بجامعة عين شمس بالقاهرة، وخبير بالفكر الصهيوني.

«متخلفة»، فقد أضاعت وقتها فيما لا يفيد.

● أقام صديق لي بضع سنوات في بلدة أفريقية، وفي أحد الأيام جاءه أربعة من اصدقائه من الأفارقة وجلسوا أمامه، ولم يتفوهوا بكلمة واحدة. وبعد بضع دقائق بدأ صديقي يشعر بشيء من القلق، فسألهم عما يريدون. فقالوا: «لا شيء، فقد جئنا لنكون في حضرتك»، اذ يبدو أن في هذا المكان من العالم يعتبر الصمت في بعض اللحظات أكثر بلاغة من الكلمات، وتعلم صديقي وظيفة الصمت من الأصدقاء الأفارقة، وأصبح أكثر حكمة.

● كنت أقف أمام الحائط اللعين الذي يفصل رفح المصرية عن أختها الفلسطينية، ومع هذا لم تكن هناك أيّ حركة، فرفح المحتلة الحزينة وقعت فريسة حظر التجول. كل شيء كان شبه ميت إلا من ثلاث سيارات إسرائيلية مصفحة تسير متجاوزة متقاربة. وكان هناك سيارة فارهة تسير بسرعة خاطفة، وتظهر كل ربع ساعة تقريباً. حاول صحفي قاهري أنيق أن يفسر لي ما نرى، فقال: «انظر إلى الإسرائيليين... انظر إلى سياراتهم المصفحة، تسير الواحدة وراء الأخرى في نظام بالغ، وسيارة الحاكم العسكري لا تتوقف عن التفتيش عليهم بكفاءة عالية». من الناحية الأخرى كان يقف أحد الجنود المصريين من المسؤولين عند بوابة العبور، فضحك على شرح القاهري الأنيق وقال: «السيارات المصفحة تسير متجاورة لأن الجنود الإسرائيليين في حالة هلع دائم من الفلسطينيين على الرغم من حظر التجول. أما الحاكم العسكري فيفوقهم هلعاً ويجري بسيارته بهذه السرعة الجنونية الجبانة». ثم حدَّثنا الرجلُ عن بطولات أهل رفح ومقاومتهم وتضامنهم وتراحمهم، وكيف يتبادلون الرسائل والطعام والمعلومات. أثناء حظر التجول قد يحتاج أحدُ البيوت إلى شيء من الدقيق، فتطير كورٌ من الورق من بيت إلى آخر حتى يعرفوا من عنده فائض. ثم تطير بعد ذلك صرّة الدقيق لتصل إلى من يحتاجها. وأشار الجندي إلى البوابة وقال: «أما هذه البوابة، فهي بوابة صلاح الدين، التي عبر منها لتحرير القدس وفلسطين وبلاد العرب والمسلمين». شتان شتان بين الانكسار الداخلي الذي يحول كلّ الوقائع إلى مؤشرات على الهزيمة والانتصار الداخلي الذي يحول نفس الشواهد إلى رمز العزة والكرامة؛ شتان شتان بين التحيّز للذل والمهانة والتحيّز للشرف والكرامة.

● حينما كنت أعمل في جامعة الملك سعود (قسم اللغة الانكليزية وآدابها) تقدم أحدُ الأساتذة بأبحاثه للترقية. وكان عددٌ منها يدور حول صورة الإنسان العربي في بعض الروايات الأمريكية اليهودية ذات التوجه الصهيوني الصريح (أي التي يعلن كتّابها صراحة عن ولائهم للعقيدة الصهيونية). وقررت الجامعة، إيماناً منها بالموضوعية والعلمية أن ترسل بالأبحاث لعلماء عرب وغير عرب لتقييمها. وكان ردّ المحكم الأمريكي مدهشاً إلى أقصى درجة، فقد أعاد كلَّ الأبحاث مبيناً في خطابه أن الصهيونية أن هي إلا بز ورد buzz word أي أنها كلمة تصدر طنيناً

ولكنها لا معنى لها. وهذه هي طريقته الأمريكية في أن يقول لا يوجد شيء اسمه صهيونية. وهي وجهة نظر قد تكون جديرة بالنظر، وإن كان أطفال الانتفاضة (ممن فقدوا عيونهم أو أيديهم أو ذويهم) وسيجدون صعوبة بالغة في تقبلها، فجراحهم لا تزال نازفة؛ والجراح لا تصدر طنيناً لا معنى له.

● بعد أن حصلت على درجة الدكتوراه من «جامعة رتجرز» في الولايات المتحدة، كان حماس أستاذي وصديقي البروفيسور ديفيد وايمر لرسالتي يفوق الوصف. فقد تناولت الرسالةُ موضوعاً كان جديداً ساعتها (١٩٦٩) وهو موضوع نهاية التاريخ ونهاية الإنسان. ففي رسالتي أذهب إلى أن إشكالية موت التاريخ (هكذا سميتها حينذاك، ثم سميتها باسمها في أول كتبي عام ١٩٧١) هي إشكالية كامنة في الحضارة (المادية) الغربية. وقارنت بين الشاعر الانكليزي وليام وردزورث (صاحب الوجدان التاريخي) والشاعر الأمريكي وولت ويتمان (صاحب الوجدان المعادي للتاريخ) وخلصت إلى أن ويتمان الذي يسمونه في الولايات المتحدة «شاعر الديمقراطية الأمريكية» هو في واقع الأمر شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان. بحماس بالغ أرسل أستاذي برسالتي لعدد من الناشرين الجامعيين (باعتبارها عملاً أكاديمياً). وقد كان الردّ دائماً بالرفض لأسباب مضحكة أو من دون إبداء أي أسباب، ولكن تطوعت إحدى دور النشر (جامعة أوهايو) بإبداء الأسباب في خطاب الرفض. وقد بدأ كاتب الخطاب بالتنويه برسالتي للدكتوراه باعتبارها فريدة من نوعها فهي أول دراسة متكاملة مقارنة بين التراث النقدي والرومانتيكي في كل من انكلترا والولايات المتحدة، وباعتبارها كذا وكذا (ولا داعي لأن أبعث في نفس القارىء الملل). ولكنه أضاف أن جامعة أوهايو مع هذا قررت عدم نشرها لأن كاتبها قام بالهجوم على إحدى البقرات الأمريكية المقدسة (أي وولت ويتمان) وهذا طبعاً لا يجوز. ولم يذكر خطاب الرفض أيَّ أسباب علمية موضوعية محايدة.

● ظهرت صحيفة عربية وعلى صفحتها الأولى عنوان ضخم عن حادث تصادم قطار بسيارة في الهند. وكان ضحية الحادث ما يزيد على خمسين قتيلاً ومائة جريح. وفي العدد نفسه من الصحيفة، ورد في الصفحة الأخيرة (مع أخبار المجتمع والنجوم والطرائف والفضائح) خبر عن ارتفاع عدد الأطفال غير الشرعيين في انكلترا إلى ما يزيد على ربع مليون والصحيفة متأثرة ولا شك بوكالات الأنباء العالمية التي طيرت الأخبار لأرجاء المعمورة. ولكن من الذي قرر أن حادث تصادم قطار بسيارة حدث مهم للغاية يظهر في المانشتات، وأن الإحصائية الثانية عن الأطفال غير الشرعيين (أي الأطفال الذين حرموا حق أن يكون لهم أبوان وحياة أسرية كريمة)، ليس حدثاً على الإطلاق وإنما طُرفة - تماماً مثل خبر زواج الممثلة العالمية فلانة بنت علان للمرة

الخامسة من شاب في عمر أبنائها؟!

● حينما ذهب المستعمرون البيض إلى أفريقيا كانوا يعتبرون أن عري النساء هناك يعتبر قمة التخلّف والبدائية والبهيمية. وكان الإنسان الغربي، خصوصاً النساء، يرتدي ملابس في غاية التركيب ويغطي كل أجزاء جسمه. أما الآن فإن الإنسان الغربي يعتبر مستعمرات العرايا قمة التقدم واتساع الأفق، أي أن الإنسان الغربي انتقل وبحدّة (وفي أقل من خمسين عاماً) من التحيّز للملابس إلى التحيّز ضدّها، ولذا ترتدي النساء الحد الأدنى من الملابس. وإن اعترض الإنسان على الملابس الفاضحة (ولو حتى من منظور جمالي غير أخلاقي)، فإن هذا يعدّ من ضيق الأفق، فلقد «تطورت» الدنيا، و «تقدم» العالم. (وبالمناسبة هذا التارجح الحاد بين قطبين متعارضين بين ما نسميه الصلب [الملابس الحضارية المركبة] والسائل [العري الطبيعي البسيط المباشر] هو سمة أساسية في الحضارة الغربية الحديثة.

ثانياً: تعريف التحيّز

ما نود أن نقوله هنا هو أنّ كلّ شيء، كلّ واقعة وحركة، لها بُعد ثقافي وتعبّر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية. والنموذج هو صورة عقلية مجرّدة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحياناً يضخّمها بطريقة تجعل العلاقات تشكّل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع. وتتفاوت درجات الاختزالية ويمكن للنموذج أن يكون اقتصاديّاً ماديّاً، ومن ثم يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المادية. ويمكن أن يكون نموذجاً حضاريّاً، بمعنى أن النموذج يصلُ إلى مجموعة العلاقات التي تشكل حضارة ما ويعكس صورة ذهنية لمنتجاتها الحضارية.

ولكن لكل نموذج بُعده المعرفي، أي أن خلف كلّ نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم) معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلّية ونهائية تشكّل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره. فهي باختصار مسلّمات النموذج الكلّية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلّية والنهائية (ما الهدف من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامناً فيه أم مفارقاً له؟).

إن الإنسان يوجد في العالم يتلقّى كمّاً هائلاً من الإشارات، وهو يتلقاها ويستجيب لها من خلال منظومة معرفية (واعية أو غير واعية)، وكما يقول بعض الحداثيين لا يوجد شيء بريء

(وهي في ذاتها استعارة لها تحيزاتها المقيتة. فهي تجعل العالم مدنسّاً تماماً بالخبرة وأن لا أمل في العودة للبراءة الأولى). بل إن الطريقة التي بدأت بها هذه الدراسة، هي ذاتها متحيزة، فبعد مقطع قصير للغاية ضربت عدة أمثلة غير مألوفة ثم أتيت بأمثلة أكثر ألفة لدينا (فمن منا لم يذهب إلى جدته وجلس في حضرتها يأتنس بها ولا يقطع الصمت سوى كلمات ترحيب جميلة مثل «نوّرتنا»، و «أوحشتنا»، و «لماذا لا تزورنا دائماً»، و «كيف حال أمك وأبيك؟»، وهي كلمات أقرب إلى الصمت منها إلى الكلام). وأخيراً، أتيت بأمثلة مألوفة لنا جميعاً نعيش في ظلالها. وقد قمت بتحليل الأمثلة (التي رُتبت ترتيباً له دلالة) بإشارات خفيفة، هنا وهناك.

لم أبدأ دراستي بتعريف جامع مانع، أي أنني آثرت أن أنتقل من الخاص إلى العام وأن أعرض الأفكار من خلال الأمثلة المتعينة التي تشكل جزءاً من معرفتنا ومن نسيج حياتنا. وقد ذكرت كذلك بعض تجاربي الشخصية. وهناك من يرى أن هذه الطريقة «ليست علمية» ولا أكاديمية مع أنها ممتعة وتوصل الموضوع بشكل مباشر للقارىء، وتجعله يستفيد من خبراته الشخصية ويتأمل فيها ويربطها بما يسمى «العلم». فمثل هؤلاء يرون أن العلم يجب ألا يكون ممتعاً وأن الأمور الأكاديمية رمادية متجهمة ومنفصلة عن تجربة الإنسان الشخصية الوجودية . وهم بهذا، يتحيزون إلى ما يسمى الموضوعية والحيادية (وما أسميه الموضوعية، المتلقية) التي تدعو إلى أسكات الوجدان، ومن ثم فدخول الذات والخبرة الشخصية في عملية الإدراك والتوصيل يُعد أمراً مشيناً ولذا يجب استخدام المبني للمجهول حتى تختفي الذات. ولكننا لانأخذ بهذا الرأي ونرى أنّ كل الظواهر هي نتيجة اختيار ومن ثم فهي متحيزة. ولكن ما هو التحيّز؟

«التحيّز»، كما جاء في المعاجم اللغوية، هو الانضمام والموافقة في الرأي. وهو مصدر الفعل «تحيّز». ومع أن هذه الكلمة قد وردت في القرآن الكريم: ﴿أَو مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ﴾ (سورة الأنفال: ١٦) (وقيل في معناها: منضمّاً إليها، أي إلى الفئة)، إلا أن المعاجم القديمة تجاهلت هذه الكلمة . وقد ذكر اللسان أن «تحيز» جاءت على زنة «تَفَيْعَل» وأن «التحيّز» ميزانها «التفعيل» من «حاز» (ومعناها في نحو حاز الشيء يحوزه: قَبَضَهُ ومَلَكَهُ واستبدَّ به، أو معناها: جمعت الشيء أو نحيته). وذكر اللسان أن التحوز والتحيّز والانحياز بمعنى واحد. ومن بين معاجم القرن العشرين، انفرد وسيط المجمع اللغوي بالقاهرة (ومعه الوجيز) بتصنيف كلمة «تحيز» وأضافا أن «عدم الانحياز» (من «انحاز»، في نحو «انحاز القوم»، بمعنى: تركوا مركزهم إلى آخر) في الاصطلاح الحديث، بمعنى: عدم الانضمام إلى فريق من الدول دون فريق.

وكما جاء في الوسيط، فقد استخدمت كلمة «التحيّز» في معنى الانضمام والموافقة في الرأي، وتبنّي رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأخرى.

١- القاعدة الأولى في فقه التحيّز هي أن التحيّز حتمي

أ- فالتحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذي لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع، فهو ليس سلبيّاً وإنما فعال، ولذا فهو -كما أسلفنا- يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبق، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقي. والعملية الإدراكية هذه ليست عشوائية وإنما تتبع أنماطاً يمكن اكتشاف بعض جوانبها.

ب- التحيّز لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أي أنه لا بد من الاختيار. كما ثبت أن كلّ لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية وأكثر كفاءة في التعبير عنها. وتختلف أشكال التعبير عن الزمان من لغة لأخرى. كما أن المجاز جزء من نسيج اللغة (عين الماء - رجل الكرسي... إلخ). وقد لوحظ تداخل الدوال وتداخل المدلولات والثبات النسبي للدوال (باعتبارها جزءاً من النسق اللغوي الثابت) والتغيير السريع لكثير من المدلولات بدرجة تفوق تغير الدوال. كل هذا يعني أن اللغة الإنسانية ليست أداة محايدة، مثل لغة الجبر والهندسة التي قد تصلح للتعبير عن عالم الأشياء المحايد ولكنها تخفق تماماً في الافصاح عن أبسط العمليات الإنسانية، فاللغة الإنسانية أداة ثرية مركبة تحوي داخلها الكثير من الأسرار.

جـ- كلّ هذا يعني، في واقع الأمر، أن التحيّز من صميم المعطى الإنسانية ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يردّ إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها. فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد والذاتية ومن ثم التحيّز. إذا ما حددنا الحضارة بأنها كل ما صنعته يد الإنسان (في مقابل ما يوجد جاهزاً في الطبيعة)، فإن الثقافي بالضرورة متحيز. بل أن ما يوجد في الطبيعة يجسد تحيزاً، إذ أن الإنسان هو الذي يجد الشيء الطبيعي حتى لو عثر عليه بالصدفة. وهذه ليست عملية عشوائية، وإنما هي نتيجة إدراك إنساني فعال، وحينما يجد الإنسان الشيء الطبيعي فإنه يسميه، أي يدخله شبكة الإدراك الإنساني، وينقله من عالم الطبيعة والأشياء إلى عالم الإنسان.

٢- القاعدة الثانية في فقه التحيّز هي أن التحيّز قد يكون حتميّاً ولكنه ليس بنهائي

وهذه الحقيقة (حتميّة التحيّز وارتباطه بالإنساني والثقافي) لا تؤدي بالضرورة إلى الاكتئاب والحزن. فالتحيز ليس بعيب ولا نقيصة، بل على العكس يمكن أن يُجَرَّدَ التحيّز من معانية السلبية، ومن ثم توضع إشكالية التحيّز على مستوى مختلف تماماً. فبدلاً من أن أضع تحيزي في

مقابل تحيزهم، يصبح التحيّز هو حتمية التفرد والاختيار الإنساني، وهذه مفارقة، ولكن هكذا حياة الإنسان. وهي مفارقة يمكن أن تشكل إطاراً لإنسانيتنا المشتركة المتنوعة لا الإنسانية الواحدة، وهذه السِّمة المزدوجة للتحيز هي تعبير عن تلك الثنائيات التي لا يمكن اختزالها أو تصفيتها أو تسويتها (انظر: «لا اختزال ولا تصفية للثنائيات»). إن الإنسانية المشتركة هي الاستعداد الإنساني الكامن فينا كلنا والموجود بالقوة (الفطرة). ورغم أنه استعداد كامن مشترك إلا أنه حينما ينتقل من مرحلة الكمون إلى مرحلة التحقق والتعين والوجود بالفعل، فإن ما يتحقق يختلف من فرد لآخر ومن شعب لآخر ومن حضارة لإخرى سواء في مضمونه أو شكله. ومن هنا الوحدة الكامنة، ومن هنا أيضاً التنوع الثري الحتمي الذي لا يجب الإنسانية المشتركة. فقد خلقنا الله كلّنا على فطرة واحدة، ولكنه - عزّ وجلّ - شاء ألاّ نكون شعباً واحداً، ولذا أصبح البشر شعوباً وقبائل، لكلٍّ اختياراته الخاصة به. ولكن هذا لا يعني بالضرورة التناحر ونفي الآخر، إذ إن إمكانية التواصل والتعارف متاحة دائماً. ولو شاء ربُّك لجعل الناس جميعاً أمة واحدة، ولكنه من فضله علينا شاء أن يصبح الناس شعوباً وقبائل لتتعارف وتتدافع. واللغة الإنسانية رغم حدودها قادرة على تحقيق هذا التواصل وعلى توصيل الحق والحقيقة والحقائق، وعلى مساعدتنا على تجاوز أشكال كثيرة من التحيّز، وعلى بناء نماذج معرفية قد تكون نتائج تجربتنا الحضارية الخاصة، ولكنها مع هذا تساعدنا على التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا ومع الآخر. وقد كان أشرف المخلوقات، (صلى الله عليه وآله وسلم)، نبياً عربياً، ولكنه بُعِثَ للناس أجمعين. وقد حذرنا عليه الصلاة والسلام من الخيلاء والتمركز الإثني والعرقي حول الذات، فلا فَضْل لعربي على عجمي إلا بالتقوى (وهذا مطلق أخلاقي لا يمكن التفاوض بشأنه). ومع هذا فإن هوية العجمي مختلفة عن هوية العربي، وتحيزاتهما من ثم مختلفة، إلا أنّ ثمة مرجعية نهائية مشتركة بينهما (تماماً مثل إنسانيتنا المشتركة) وهي التقوى. وهذا ما نعنيه بأن التحيّز حتمي ولكنه ليس نهائيّاً: حتمي فلا يمكن تجاوزه، وليس نهائيّاً، فهو ليس نهاية المطاف، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والقيم الأخلاقية التي تسبق أيَّ تنوع أو تحيز*.

ثالثاً: أنواع التحيّز

والتحيّز أنواع:

١ - هناك التحيّز لما يراه الإنسان على أنه الحق، وهذا هو الالتزام. والإنسان المتحيز للحق والحقيقة يمكن أن يتحمس لهما وينفعل بهما، ولكنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذي يقع خارجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا

---

* - انظر: «آليات تجاوز التحيز» و «النموذج البديل».

يعتقد أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق إذ أن أحكامه أولاً وأخيراً اجتهاد، وهو يدرك ذلك تماماً.

٢- وهناك التحيّز للباطل وهذا يأخذ أشكالاً مختلفة، فهناك التحيّز للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، ولذا تسقط فكرة الحق المتجاوز ولا يمكن محاكمة الإنسان من أي منظور. يرتبط بهذا فكرة التحيّز للقوة، فإن كان الإنسان منتصراً فإنّه يفرض إرادته، أما إذا انهزم فإنّه يتحول إلى واقعي (برغماتي) يرضى بأحكام الآخر ويخضع له دون إيمان بأن ما يقوله الآخر هو الحق، فالقوة هي المرجعية الوحيدة (ولذا فهو في حالة تربّص دائمة في انتظار تغير موازين القوى لصالحه). ويرتبط بكلّ هذا التحيّز للسلطان، فهو تحيز يعبّر عن التخلّي الكامل عن ذاتية الإنسان وعن اختياراته الحرة، بحيث يصبح السلطان هو المرجعية، وما يقول الجالس على الكرسي يصبح هو الحق، رغم إدراكنا أنّه ليس كذلك. وفي جميع الأحوال، من يتحيز للباطل ليس على استعداد أن يخضع ذاته وأحكامه لمنظومة قيمية أو مرجعية تقع خارجه، كما أن أحكامه لا تقبل الاستئناف، فهي نهاية مطلقة.

٣- وهناك تحيّز واع واضح، وآخر غير واع كامن. أما التحيّز الواعي فهو تحيّز من يختار عقيدة بعينها (ايديولوجية) ثم ينظر للعالم من خلالها، ويقوم بعمليات دعاية وتعبئة في إطارها. أما التحيّز غير الواعي، فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكلّ أولوياتها وأطروحاتها، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعياً بذلك.

والتحيّز الواضح عادة ما يفصح عنه نفسه، كما هو الحال في (البروباجندة)، أي الدعاية الصريحة الرخيصة، فمتلقّي الدعاية السياسية الفاضحة يدرك مضمونها. أمّا التحيّز الكامن، فإن المتلقّي له يتأثر به دون وعي من جانبه. ومع هذا، يمكن أن يتم توصيل التحيّز الواعي بطرق خفية، ودون وعي من جانب المتلقّي، وهذا يظهر في الإعلانات التجارية حيث يدرك المعلنُ عن سلعة ما أنه لو ربط سلعته هذه بالدوافع الجنسية لدى الإنسان فإنه سيمكنه أن يزيد مبيعاته رغم عدم وجود أي علاقة حقيقية بين السلعة والدافع الجنسي. وتظهر إعلانات ينظر أصحابها للإنسان باعتباره كائناً ماديّاً تحركه غرائزه وحسب (وكأنه كلب بافلوف)، ثم يتحركون في إطار هذا النموذج. ويمكن أن يحدث الشيء نفسه على المستوى السياسي والأخلاقي، فالأفلام الأمريكية تروج لكثير من القيم دون أن يدرك المتلقي أنه يُلقّن من خلال الفيلم كثيراً من القيم التي تتحيز لها هوليوود، مثل المطاردة والعنف، وهي قيم تنبع من رؤية داروينية للواقع، والتي لو نقلت له بشكل مباشر لاشمأز منها، ولذا فهي تُقدم له (في أفلام توم وجيري وأفلام الكاوبوي، على سبيل المثال) وكأنها تسلية بريئة لا تجسد قيمة أو نموذجاً معرفيّاً وحشياً.

٤- ويمكن تصنيف التحيّز من ناحية حدَّته، فيمكن أن يكون التحيّز حاداً واضحاً، كما هو الحال في الأدب الواقعي الاشتراكي السوفياتي حيث كانت الطبقة العاملة تحقق دائماً الانتصار، وكانت البورجوازية دائماً هابطة منحلة في طريقها إلى الاختفاء لتحل محلَّها القوى الصاعدة. ولكن هناك دائماً المثقف البورجوازي الواعي بقانون التاريخ الذي كان يدرك أن الطبقة العاملة هي الطبقة الصاعدة، فينفض عن نفسه وعيه الطبقي القديم، ويربط مصيره بمصير الطبقة العاملة، ويصعد معها إلى أعلى ويسير معها في المسار التاريخي الصحيح. وتنتهي الرواية بالتحالف الحتمي الثوري بين العمال والفلاحين والمثقفين. ولكن ليس كلّ التحيّزات فاضحة بهذا الشكل. فيمكن للإنسان أن يتحيز لعقيدة معينة ويدافع عنها ولكنه يدرك أن ثمة مشاكل في عملية التطبيق.

وتختلف درجة التحيّز من ميدان لآخر ومن علم لآخر، ويعتمد ذلك على مدى ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة. ولهذا نجد أن التحيّز يكون أقوى ما يكون عادة في ميادين العقائد الدينية والتقاليد والعلاقات الإنسانية، وما يعبر عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة. أما الميادين التي تكون درجة تعرضها للتحيز متوسطة القوة فنجدها في التكنولوجيا والتنمية الصناعية، أما أقل الميادين تعرضاً للتحيز فهي العلوم البحتة مثل الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، والتاريخ الطبيعي، ومع هذا فهي تحوي قدراً من التحيّز.

٥- وهناك تحيّز داخل التحيّز، أي حين يتبنّى الباحثُ رؤية معينة محددة من داخل نموذج معرفي متكامل تصبح تحيزاته أكثر اتساعاً. ويظهر التحيّز داخل التحيّز في عملية التركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل المنظومة موضع البحث. فنحن مثلاً، في العالم العربي، نركّز على نظريات علم الاجتماع الفرنسي أو الانكليزي دون نظريات علم الاجتماع الألماني، مع أنّ كل هذه النظريات تنتمي إلى تقاليد علم الاجتماع الغربي. أو أن يقوم باحث إسلامي بالتحيز لإحدى أطروحات الفقه الإسلامي دون الأطروحات الأُخرى، ودون الاحتكام للقيم الإسلامية (كما يحدث حينما يُحرّم أحد الفقهاء شيئاً ما دون التوجّه لكلّية المنظومة المعرفية ودون معرفة كافية بموضوع البحث ودون أن يناقش آراء الفقهاء المخالفة لآرائه).

٦- وهناك العكس أيضاً، أي أن يتحيز الباحث لعدد من الإفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة ولكنه يتبناها كلّها دون تمييز أو تفريق بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة. فيمكن لكاتب عربي أن يستبنى آراء عصر الاستنارة الداعية للعقل والباعثة على التفاؤل، ويكتب في الوقت ذاته شعراً حداثياً متشائماً يؤكد لا عقلانية الواقع وعبثيته وعدم جدوى استخدام العقل. ويمكن لكاتب غربي أن يعجب بالرؤية الدينية الإسلامية والهندوكية والكونفوشيوسية باعتبارها كلّها رؤى شرقية.

٧- هناك تحيز جزئي وآخر كلّي، والتحيّز لعنصر واحد أو لشيء ما، كما يحدث حينما يعجب كاتب غربي بكاتب أو طراز شرقي فلا يتبنّى الرؤية الكلّية لحضارة هذا الكاتب أو ذلك الطراز وإنما يتبنى تلك العناصر التي تروق له والتي يمكنه استيعابها في رؤيته الكون.

ومن أطرف الأمثلة على ذلك آرثر فيتز جيرالد، مترجم رباعيات عمر الخيام إلى الانكليزية في القرن التاسع عشر، فقد انتقى من الحضارة الفارسية الإسلامية ما يتفق مع رؤيته كفنان من العصر الفكتوري. وقد وجد ضالّته في شعر هذا الشاعر الفارسي الذي كان يشعر بإحساس عميق بالغربة من الكون. ويمكن أن نضرب مثلاً آخر ببعض الشعراء العرب الذين أعجبوا بشكسبير فترجموا بعض مسرحياته وقصائده وأخذوا من شكسبير ما يروق لهم دون رؤيته للكون. أما التحيّز الكلّي فهو تحيز لمنظومة ما بكل تشابكاتها وتضميناتها.

ويمكننا القول أن النوع الجزئي من التحيّز هو تحيز الشخص الواثق من نفسه ذي الهوية الواضحة الذي يدور في إطار رؤيته ويقف على أرضيتها، وله تحيزاته المحددة، ثم ينظر إلى العالم ويأخذ منه ما يريد. فهو يمسك بالميزان ولا يخاف أن يستورد الأفكار والأشياء من الخارج ولكنه يزن ما يستورده بميزانه، ويعيد صياغته بما يتفق مع معاييره، أي أن هذا الشخص ليس ضد الوافد، وليس ضد الاستفادة من الآخر، وليس ضد الانفتاح عليه، ولكنه ضد أن يضع أحدُهم ميزاناً مستورداً في يده ليزن به الأشياء، وضد أن يتحدَّث عن نفسه بضمير الغائب، وضد إغلاق باب الاجتهاد بالنسبة للآخر. فهو مجتهد يتحرك في إطار النسق المفتوح أو الفضفاض لا النسق المغلق المصمت، ويستند إلى أرضية الذات العقائدية الفكرية والحضارية ولا يستسلم أبداً إلى ما سماه أحد العلماء الغربيين «إمبريالية المقولات»، أي أن تستورد من الآخر لا بعض آرائه وإسهاماته وإبداعاته وحسب، وإنما مقولاته التحليلية الأساسية ذاتها ورؤيته للكون، فتزن الأمور بميزان الآخر. والاجتهاد النابع من الذات والذي يستند إليها لا يتنافى مع الرؤية العلمية، فالعلم الطبيعي لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات أو الغائيات (الميزان)، وإنما يتعامل مع الجزئيات والإجراءات (الموزون)، ويترك القيمة والصدق والغاية للإنسان يحددها كيفما تملي عليه معتقداته. أما الذين يصرّون على الاستسلام تماماً للآخر، فإنهم يصرون في واقع الأمر على استيراد اختيارات الآخرين ورؤاهم ومقولاتهم التحليلية، وليس هناك في العلم الطبيعي ما يحث على ذلك أو يمنعه.

٨- من أهم التحيّزات الجديدة التي ليس لها نظير في الحضارة السابقة ما نسميه «تحيز واقعنا المادي ضدنا»، فالاستعمار الغربي قد دخل بلادنا وهدم منازلنا التي تعبر عن هويتنا، ثم هدم مدننا القديمة بتخطيطها الذي يعبر عن منظومتنا القيمية، ثم بنى مدناً تعبر عن منظومته القيمية

مثل السرعة والكفاءة والتنافس. فالشوارع واسعة حتى يمكن للسيارات الكثيرة أن تسير فيها بسرعة، وهو ما يعني أن السيارة مسألة يفترض وجودها كمعطى حسي ضروري ونهائي، بينما كان من الممكن أن نبني مدنا تفترض أن المشاة أكثر من راكبي السيارات، وأن راكبي الاتوبيسات أهم من راكبي السيارات الخاصة. كما أن المدينة الحديثة بشوارعها الفسيحة تجسد رؤية في الإدارة تنطلق من الإيمان بضرورة وجود مركز إداري قوي (دولة قومية مركزية) تتبعه كلّ الأطراف - ولذا كانت الشوارع الفسيحة في المدن الأوربية الجديدة في القرن السابع عشر تسمى باللاتينية «فيا ميليتارس Via militares»، أي الطريق الحربية، إذ أنها كانت تُيسّر وصول القوات الحكومية إلى كل السكان فتقوم بقمعهم وترشيدهم بما يتفق مع الصالح العام، أي مصلحة الدولة العليا. هذا على عكس الطرقات الضيقة التي تسمح بمرور البشر ولا تسمح بمرور السيارات والقوات العسكرية. وقد بنيت المنازل بمواد تفترض أن تكييف الهواء مسألة ضرورية، وتتم بطريقة تسمح بدخول أكبر قسط من الشمس في بلادنا الحارة، وقد نشأ عن ذلك الحاجة لكم هائل من السلع أصبحت من «ضروريات» الحياة العصرية. فلو ترك الإنسان سيارته ضاع وقته وضاعت حياته، ولو قرر الاستغناء عن جهاز التكييف تصبب عرقاً وقلّت إنتاجيته. وقد بيّنت إحدى الدراسات أن يوم العمل نفسه، الذي استوردناه من الغرب، يصلح لبلادهم أساساً، أما بالنسبة لبلادنا فيوم العمل المناسب يبدأ بعد صلاة الفجر وينتهي عند وقت الظهيرة على أن يستأنف الناس حياتهم الاجتماعية بعد العصر ويناموا بعد صلاة العشاء. ولا بد من أن ندرس مدى إمكانية وجدوى تبنّي يوم العمل المقترح، وكمية الطاقة التي ستوفر أو الراحة النفسية التي سنتمتع بها حينما يتفق الإيقاع الإنساني مع الإيقاع الكوني (يخبرني كثير من أصدقائي الأجانب أنهم عادة يستيقظون مع الفجر ثم يعودون للنوم بعد ذلك). ونحن لا نعرف النتيجة مسبقاً، ولكن الموضوع لا بد وأن يُبحث إذ يجب ألا نتقبل الواقع المستورد والمتحيز ضدنا. وبهذه الطريقة، قد نحرر الذات من التبعية للآخر وقد يتدفق الإبداع.

التحيّز للنموذج الحضاري الغربي

أولاً: أمثلة

من أهم أشكال التحيّز وأكثرها شيوعاً في العالم التحيّز للنموذج الحضاري الغربي. ولنضرب بعض الأمثلة:

● حين وصلت إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ ذهبت إلى «جامعة ييل» لقضاء الفصل الصيفي فيها، ودعيت إلى حضور مسرحية لشكسبير، فذهبت لمشاهدتها دون أن أرتدي جاكتة ولا رباط عنق. فهمس أحد الأساتذة الأمريكيين في أذني بأنني لابد وأن أفعل، وقال: «ألا

يستحق شكسبير منك ذلك؟»، وحيث أنني أحبّ شكسبير وأجلّه، عدت إلى غرفتي فارتديت جاكتة ورباط العنق وذهبت، وشكرني أستاذي على حسن أدبي. وقبل عودتي إلى مصر في عام ١٩٦٩ ارتديت الجاكتة ورباط عنق للذهاب إلى المسرح مع بعض الأصدقاء الأمريكيين فكنت موضع سخريتهم لأن ارتداء الجاكت كان قد أصبح موضة قديمة وعلامة من علامات التخشب والتجمد Stuffiness. أدركت ساعتها أن الجاكت ليس شيئاً مادياً يستر به الإنسان جسمه ويدفىء بدنه، وإنما هو علامة على شيء ما، لغة كاملة. ساعتها قررت أن أتحدث لغتي وألا أتحدث لغة الآخرين وإلا أصبحتُ ببغاء في أسوأ تقدير وقرداً في أحسنه. ساعتها قررت ألا أتبع الموضة أو آخر صيحة وأن أخضع كلّ شيء للاجتهاد (إلاّ في أضيق الحدود، حين أذهب إلى دار الأوبرا في القاهرة على سبيل المثال، فأضطر لارتداء الجاكت ورباط العنق: أرتدي علامة التخشب والتجمد أو علامة الاحترام والإجلال (حسب المرجعية الزمنية الغربية) ولكن بناء على أوامر إدارة الأوبرا المصرية).

● منذ نعومة أظفاري وأنا أجد أن واحدا من أكبر مصادر التوتر في حياة ربة البيت المصري البورجوازية هو طقم الصيني، إذ عادة ما تكسر الخادمة أو أحد الضيوف طبقاً أو ينكسر الطبق من تلقاء نفسه (والغيب لا يعلمه إلا الله). فالطقم عادة مكون من ستة أطباق أو اثني عشر طبقاً من الشكل نفسه، وفي الحفلات ترص الأطباق والفناجين بعناية فائقة، ولذا فكسر أحد الأطباق هو كسر للنسق الهندسي، وتمّ تنشئتنا على حبّ الأنساق الهندسية الكاملة لأمر لا يعرفه إلا الله.

ولذا كثيراً ما اقترحت أن نغير استراتيجية الفخامة والأبهة عن طريق كسر النسق الهندسي وإشاعة الأنساق غير الهندسية غير الكاملة، فهذا أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية، والكمال كما نعرف لله وحده. فأولاً يمكن أن نقرر أن عدد الأطباق يمكن أن يكون سبعة أو ثمانية أو تسعة ولا داعي لمتتالية ٦ - ١٢ - ٢٤. وليس هناك ما يدعو لأن تكون الأطباق متماثلة، إذ يمكن أن يكون كلّ طبق له شكله الفريد. هذا سيجعل كسر الطبق مسألة ليست مأساوية ولا نهائية، إذ إنه لن ينكسر النسق الهندسي الكامل (فهو على كلّ مرفوض من البداية). وعلاوة على هذا، فإن وجود أطباق بأشكال مختلفة يعني التنوع والتعددية، ونحن في عصر التعددية. وسيفتح هذا الباب إمكانية أن يأتي صديق بهدية مكونة من طبق واحد معه فنجانه، ومن ثم سيصبح كل طبق له شخصيته وسيكون محملاً بعبق الذكريات، وقد سقتُ هذا الاقتراح وأنا أعلم تماماً أنه لن يُقبل، ومن أنا حتى أحاول تغيير ذوق سيدات الطبقة المتوسطة؟!

والآن ماذا يحدث لو ظهر أحد مصممي الأزياء في فرنسا وقرر العودة للطبيعة، فوجد أن ألوان ريش الببغاء هي أحسن الألوان وقرر أنها الموضة. أليس من المتوقع أن يتبع الناس

اقتراحاته/أوامره؟ ولو قرر هذا المصمم أن العودة للطبيعة تتطلب إعادة صياغة الجونيلات بحيث تزود بذيول أو ما يشبه الذيول لتأكيد استمرارية الإنسان والحيوان، هل يجرؤ أحد على الوقوف ضد الموضة؟ فلماذا يُرفض اقتراحي النبيل الإنساني، وتقبل كلّ أوامر مصمم الأزياء !؟

● حينما تدخل أي منزل مصري (وربما عربي)، لا سيما منازل أعضاء الطبقة المتوسطة، فإنك ستجد أنّ هناك شيئاً يسمى غرفة الطعام وشيئاً آخر يسمى غرفة الصالون (عادةً مذهبة). وغرفة الصالون هذه غير غرفة الجلوس وغير غرفة النوم. بينما لو دخلت بيتاً يابانياً تقليدياً فإنك ستجد أن الأمر جدّ مختلف، فقد تجد غرفة واحدة مفروشة بالحصير الياباني تستخدم كغرفة للجلوس والطعام طيلة النهار ثم تستخدم للنوم مساء، ولا يزال بعض أعضاء الطبقة المتوسطة في اليابان يعيشون في منازل على هذا الطراز. ومن الواضح أن أعضاء الطبقات المتوسطة العربية قد هجروا مفهوم المنزل العربي التقليدي بصحنه الداخلي وأسواره العالية الخارجية وأثاثه المختلف وتبنوا بعض المفاهيم الغربية للمنزل. والمفهوم الغربي الذي تبنوه ربما يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر إذ تبنت الارستقراطيات العربية المتفرنجة (من كبار الملاك الزراعيين وموظفي البلاط الملكي) الأسلوب الغربي في الحياة. فقد كان أعضاء هذه الارستقراطيات يودون أن تصبح بلادنا «قطعة من أوربا»، فهجروا تراثهم وألقوا بأنفسهم بكل عنف في أحضان أوروبا، واستجلبوا كبار المهندسين الغربيين لإعادة صياغة البيئة بما يتفق مع أحلامهم الغربية. وكما هي العادة، سارع بعضُ أعضاء الطبقة المتوسطة إلى تقليدهم، ولكنهم لم يكن عندهم لا الإمكانيات ولا المعرفة بالطرز الغربية، وبدأت عملية تطوير لهذه الطرز بما يتفق مع ميزانية الطبقة المتوسطة المحدودة والمساحة المتاحة لهم. ولذا، ظهر ما يسميه الأجانب في مصر طراز «لوي فاروك»، (أي أنه ليس طرازاً فرنسيّاً خالصاً مثل «لوي كانز» أو «لوي سيز» وإنما تقليداً منحطاً لهما).

ما نقوله هو ببساطة أن أثاث المنزل المصري لا يأتي من دمياط (عاصمة الأثاث في مصر) بسيارة نقل، وإنما جاء لنا من الغرب من خلال عملية تاريخية مركبة. وهذا الأثاث ليس مجرد أشياء توضع في المنزل، وإنما تجسد توجها (تحيّزاً) حضارياً واعياً ومحدداً لدى الأرستقراطية العربية، فتبنت النموذج الغربي في الأثاث ومعمار المنزل، وهو توجه حضاري غير واعٍ لدى الطبقات المتوسطة.

ومن الطريف ملاحظة كيف أن التحيّز غير الواعي يمكن أن يتناقض مع الواقع الوجودي المعاش للشخص، فالمساحة المتاحة لسكن الطبقة المتوسطة المصرية صغيرة ولا تتسع لكل هذا الأثاث، ولذا يتحول الأثاث الغربي دائماً إلى مصدر تنغيص على الجميع، فهو مكلف للغاية ويحتاج لمساحة كبيرة، فيتم تخزينه أو صفّه في المنزل الذي يتحرك سكانه بصعوبة بالغة لأن

أحجام الكراسي ضخمة للغاية. ثم تقوم ربة البيت بالدفاع بشراسة بالغة عن الطقم المذهب ضد هجمات الأطفال بل وكلّ أعضاء الأسرة، لأن غرفة الصالون تظل مغلقة إلا في حالة وصول كبار الزوار، الأمر الذي لا يحدث إلا مرة أو مرتين في العام. وبذا تشكل الغرفة إهداراً كاملاً للموارد، وهجوماً على الراحة اليومية لصاحبها. أما غرفة الطعام فمصيرها أحسن قليلاً إذ ينجح أعضاء الأسرة في تحويلها إلى غرفة للمذاكرة، وتتحول المائدة إلى مكتب لأعضاء الأسرة يجلسون كلّهم حوله، فكأن النموذج التقليدي يفرض نفسه على النموذج الغربي المستورد.

● ولنترك غرفة الطعام والجلوس للنظر إلى الكرسي: شيء عادي مصنوع عادة من الخشب (ويصنع الآن من الحديد والبلاستيك) له أربعة أرجل في العادة (يمكن أن يكون ثلاثة في بعض الحالات). ومن المألوف والمعتاد أن يستخدم للجلوس عليه (وإن كان يستخدم أحياناً للوقوف عليه للوصول إلى مصباح النور). وهو يوجد عادة في كل زمان ومكان! وهكذا كان الظن. ولذا، حينما تم تأسيس الجامعات في دول الخليج في الستينيات من هذا القرن (ومن قبلها كلّ الجامعات العربية الأخرى)، كان من الطبيعي أن يتبنّى الجميع الكرسي. لم يدر بخلد أحد إن الكرسي له تاريخ وله أصول بيئية، وأن هناك من يفترش الأرض ويدرس، وأن ارتفاع الكرسي أمر ليس مفروغاً منه، فهناك نظريات تقول إن الكرسي بارتفاعه الحالي يضر بالعمود الفقري، وأن من الأجدر أن نجلس على كراس منخفضة قريبة من الأرض تريح الظهر وتوفر الموارد (فهي أقل تكلفة) وربما تحقق شيئاً من الهوية. لم يدر بخلد أحد أن الحضارة الغربية تبنّت الكرسي من البداية بسبب برودة الجو (ولذا فهي لا تشتهر بالسجاد أو الأكلمة)، على عكس بلادنا فالسجاد مفردة أساسية من مفرداتها الحضارية. وقد تحول الكرسي في ذهن الجميع إلى رمز التقدم مع أن السلاف، على سبيل المثال، كانوا يقدمون القرابين البشرية حتى القرن التاسع الميلادي وهم جلوس على الكراسي، بينما كان معاصروهم من العرب والصينيين يفترشون الأرض ويحكمون العالم، ويتحركون في إطار الحضارات المركبة إلى أقصى درجة. والموظف الذي نهرني حين جلست على السجاد الوثير في صالة كبار الزوار في أحد المطارات العربية لم يكن يعرف هذا، إذ همس في أذني بيقين كامل «هذا ليس سلوكاً حضارياً»، وقد كنت مرهقاً للغاية، ولذا ارتميت على كرسي وتركته يسبح في الظلمات. ولا يقولن أحد إنني أدعو إلى التخلّي عن الكراسي، فكل ما أطلبه هو فتح باب الاجتهاد بخصوصها وبخصوص طولها وعرضها، وبدائلها. ولم لا، ألا يمكن أن نحقق اكتشافات ونسهم في تاريخ الحضارة مرة أخرى، أم أن علينا أن ننتظر إلى أن يكتشف أحدهم خطورة الكرسي على العمود الفقري، وعلى أخشاب العالم وغاباته حتى نسارع بتنفيذ الأوامر؟!

● بنوا الجامعات من الحجر في وسط الصحاري ووضعوا فيها التكييف بعد أن كانوا قد بنوا

بيوتهم على الطراز الفرنسي والإيطالي الحديث، شبه الفرنسي وشبه الإيطالي وشبه الحديث، ثم «ستروها» بأسوار عالية حتى يطبقوا الشريعة. هكذا، كما تتصارع غرفة المائدة مع متطلبات الأسرة، يتصارع الطراز الحديث (المكشوف) مع طلب الستر من المستهلكين «الإسلاميين»، ولا يهم طبعاً الاغتراب الناجم عن أن تعيش في طراز معماري لا ينتمي إلى معجمك الحضاري.

وهذه المباني التي شيدناها سنلاحظ أنها في غالب الأحيان تشبه العلب المتراصة والفريزر الضخم، وإن تم زخرفتها، فالزخرفة قد تكون أعمدة كورينثية تارة أو زخارف من الزهور، بل وأحياناً زخارف عربية، ولكنك لن تجد الخط العربي بينها أبداً. بل إن لافتات الشوارع الآن تُكتب بالكمبيوتر. وكنا ندرس فن الخط العربي في المدارس، ولكن أدركنا ما يسمى بالتقدم فألغيت هذه الحصة، وألغي معها إدراك أن الخط فنّ، وظهرت أجيال لا تدرك هذا أساساً. بل هناك بعض فناني الخطوط يتحرّجون من ذكر أنهم خطاطون، فالخطاط الآن هو من يكتب يفط الكوكاكولا والسافو. ويمكن أن نقول إن هذا إهمال وعدم اكتراث بالتراث، وهو بالفعل كذلك. ولكن تعمق قليلاً وستجد أننا تبنينا رؤية للفن استوردناها من الغرب، ولأن فن الخط ليس ضمن الفنون الغربية الجميلة فقد ضمر فن الخط هنا، وهو من أهم الفنون العربية، لا لسبب إلا لأنهم هناك لا يعترفون به فناً.

● وقد نشأ معظمنا في بيئة ثقافية تقدمية تعلن بلا تحفظ وبثقة بالغة أن مشكلة المشاكل في التعليم المصري هي التركيز على حفظ الدروس عن ظهر قلب فكلّ شيء يُحفظ (ويتمتم بعضهم بأن الحفظ يعود بجذوره إلى التعليم الديني ومركزية القرآن). وكنت أردد هذا القول بكفاءة عالية إلى أن وصلت إلى جامعة كولومبيا (في الولايات المتحدة) عام ١٩٦٣ (في قسم الماجستير)، وفوجئت أنه كان من المطلوب منا أن نحفظ عن ظهر قلب بعض قصائد الشعر الرومانتيكي. وحين سألت عن السبب قيل لي إن الحفظ يُعَدّ من أحسن آليات إنشاء المودة والحميمية بين الطالب والنص. ثم عرفت أن النظام التعليمي في اليابان لا يحتقر الحفظ على الإطلاق وإنما يوظّفه. ثم تعلمنا أنه في كثير من العلوم الإنسانية لابد وأن يقوم الطالب بحفظ بعض القواعد والعناصر الأساسية عن ظهر قلب. فتسلل الشكُّ إلى قلبي من يقيني التقدمي القديم المطلق، وأحسست أن رفضنا الكامل للحفظ كان هو في واقع الأمر رفضا لتراثنا دون تحفّظ وبحقد شديد، مع أننا لو كنا نتعامل مع تراثنا بشيء من الاحترام لاكتشفنا إمكانية توظيف الحفظ في تطوير ملكة النقد ذاتها.

● بدأ تاريخ المسرح العربي الحديث بترجمة مسرحيات مأساوية وكوميدية وتاريخية ورعوية عن الفرنسية والانكليزية، ثم ترجمة النظريات الغربية في المسرح (ابتداء من أرسطو وانتهاء ببريخت وأرتو) وأصبح المسرح بالنسبة لنا يعني الرؤية الغربية للمسرح: يجلس

المتفرجون في مواجهة خشبة المسرح التي عادة ما تغطيها ستارة، ويبدأ العرض بعد رفع الستار وينتهي بإسدالها، ويحاول الممثلون إيهامنا بأن عالمهم يشاكل العالم الخارجي إما بشكل مباشر أو بشكل رمزي. وانطلاقاً من هذا، بدأنا في كتابة المسرحيات «الحديثة» ولم نتمكن من التعرف على الأشكال المسرحية في تراثنا، لم ندرك أن السيرة الهلالية - على سبيل المثال - ليست عملا غنائياً أو حتى قصصياً وإنما عمل مسرحي من الدرجة الأولى، يختلط فيه الأداء المسرحي بالسرد القصصي والمقطوعات الغنائية.

ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (مسرحيات النوه والكابوكي) لاكتشفنا عالماً مسرحياً مختلفاً تماماً، ولاختلفت رؤيتنا للمسرح، فهو مسرح لا يجلس الجمهور فيه في مواجهة الممثلين وإنما يختلطون معاً تماماً كما تختلط فيه الأنواع الأدبية بشكل رائع. ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (والهندي والصيني والأشكال المسرحية الأخرى غير الغربية) لأخذ تاريخ المسرح العربي الحديث منعطفاً مختلفاً تماماً، ولربما اكتشفنا ما حولنا من أشكال مسرحية (صندوق الدنيا - خيال الظل - السيرة الهلالية - السير البطولية الأخرى)، وانطلقنا منها وأبدعنا من خلالها، بدلاً من الجري وراء الآخر بشكل يبعث على الرثاء أحياناً وعلى السخرية أحياناً أخرى.

ثانياً: هيمنة النموذج الحضاري الغربي

كلُّ الأمثلة السابقة تبين أننا تركنا تراثنا وتبنّينا تراث الآخر بكفاءة عالية، وذلك دون فهم لمدلول ما نفعل ودون أن نقوم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا ولتراثهم ولحضارتنا ولحضارتهم. لقد تبنينا نموذجهم الحضاري والتهمنا منتجاتهم الحضارية، ووضعناها في بيئتنا التي تتصارع معها. فكنا كالمنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى، فلماذا حدث ذلك؟

من الحقائق الأساسية التي تجابه الإنسان في القرن العشرين أن النموذج الحضاري الغربي أصبح يشغل مكاناً مركزياً في وجدان معظم المفكرين والشعوب، وليس من المستغرب أن يحقق نموذج حضاري له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة (بسبب بساطته وماديته) انتصارات باهرة، على المستويين المعنوي والمادي، في مراحله الأولى (فتوحات وغزوات - سلع ورخاء وراحة مادية للشعوب الغربية - فنون رائعة - فلسفات عقلانية مادية بسيطة وواضحة ذات مقدرة تفسيرية مباشرة وعالية). وقد ترجمت انتصارات المشروع الحضاري الغربي نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي، والى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وأنّ كلّ التاريخ البشري يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث، وأن العلوم الغربية علوم عالمية، وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح لكلّ زمان ومكان، أو على الأقل يصلح لكلّ زمان ومكان في العصر الحديث.

وقد دخل العالم الإسلامي في صراع مرير مع هذا التشكيل الحضاري من البداية، وقامت جيوش الدولة العثمانية بحماية دار الإسلام في الشرق العربي وفي أماكن أخرى من الهجمة الاستعمارية، ولذا التف الاستعمارُ الغربي حول الدولة العثمانية فاحتل أطراف أفريقيا والهند ووصل إلى العالم الجديد وظل العالم الإسلامي ذاته بمنأى عن جيوشه. ولكن، مع أزمة الدولة العثمانية، بدأت الجيوش الغربية في غزو المشرق الإسلامي، ويعد تاريخ وصول جيوش نابليون إلى مصر هو بداية المحاولات الغربية الرامية إلى تقطيع أوصال الدولة العثمانية والعالم الإسلامي. وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية على البحر الأسود، والإنكليز على قبرص ثم على مصر، إلى أن تم تقسيم معظم العالم الإسلامي وتقطيع أوصاله.

ونتيجة لبساطة النموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيته، ونتيجة لانتصاراته المعرفية والعسكرية في مجالات عديدة ونتيجة لانتصارات الاستعمار الغربي، أصبحت محاولة اللحاق بالغرب هي جوهر جميع المشروعات النهضوية في العالم الثالث، بما في ذلك العالم الإسلامي.

١- ويتضح هذا أكثر ما يتضح في الفكر العلماني الليبرالي، فهو فكر قد حدد «النهضة» ابتداء بأنها نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة، وتَقَبُّل النموذج الحضاري الغربي بكلّ مزاياه وعيوبه، «بحلوه ومره، وبخيره وشرّه»، وإعادة صياغة المجتمعات العربية الإسلامية وسلوك أفرادها حتى تتفق مع المعايير التي يفترضها هذا النموذج. وقد عبّر عن هذه النزعة ما يسمى «جيل النهضة» من الليبراليين أمثال أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم. ومنهم من كان متطرفاً مغترباً تماماً عن ذاته، فدعا إلى التفاهات المسرحية مثل ارتداء القبعة وكتابة العربية بحروف لاتينية، ومنهم من كان أكثر تعقّلاً وابتعاداً عن مثل هذه الأشياء الشكلية الصبيانية. ولكن أعضاء الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل، الصبياني منهم والناضج، كانوا في نهاية الأمر دعاة تغريب وتحديث على طريقة أوربا.

٢- والتيار الثاني هو التيار الشيوعي والاشتراكي (اليساري) العربي. فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نقدي من الرأسمالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية إلا أنهم يصدرون عن تقبل مبدئي للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الكامن وراء كلّ تجليات الفكر الغربي ومؤسسات الحضارة الغربية. ولذا، لا ينصرف النقد اليساري للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسي والاقتصادي ولا يمتد أبداً الى النموذج الحضاري أو المعرفي ذاته.

٣- وقد شهد النموذج الحضاري الغربي شكلاً من أشكال التراجع في العالم العربي منذ الأربعينيات. ويتمثل هذا في ظهور حركات إسلامية مثل «الأخوان المسلمين» وجماعات إشتراكية قومية مثل «مصر الفتاة»، وفي تبلور الفكر القومي العربي وقيام تنظيمات سياسية تحاول

ترجمته إلى واقع. وكلّ هذه الحركات - في جناحيها اليميني واليساري - تفترض بشكل أو بآخر قصور النموذج الحضاري الغربي، ومن هنا الحديث عن الهوية العربية وتأكيد أهمية التراث (القومي والديني).

ولكن رغم أهمية هذه المحاولة في أنها تشكل تراجعاً عن النموذج الحضاري الغربي ومراجعة له ومحاولة الاقتراب من التراث، إلا أن الهدف (المعلن أحياناً وغير المعلن أحياناً أخرى) هو دائماً «اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور الهوية لتواكب العصر». ولذا، نجد أن هذا التيار أن هو إلا محاولة لتبنّي النموذج الغربي الذي يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية. ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي، بل ويعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجاني أسلوبي، وأن الفن الإسلامي تجريدي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وأن أبا العلاء سبق ديكارت في الشك الفلسفي (ولعل الغزالي هو الذي فعل ذلك)، وأن ابن خلدون «اكتشف ٨٠٪ من قوانين المادية الجدلية، على حد قول أحد الأساتذة العرب الماركسيين، في محاضرة كان يدافع فيها عن التراث العربي. إن ابن خلدون - حسب تصوره - كان ماركسياً قبل ماركس، ومن هذه الماركسية الكامنة الناقصة (التي تكتمل في ماركس نفسه) يكتسب ابن خلدون شرعيته لا من تفكيره العربي الإسلامي . أي إن أهمية التراث العربي لا تعود لأهميته في حد ذاته، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج الحضاري الغربي.

٤- والمدهش أن محاولة اللحاق بالغرب لها أصداؤها العميقة في بعض الاتجاهات الإسلامية السطحية. فبعض المفكرين الإسلاميين يتقبّلون النموذج الحضاري الغربي (أو جوانب كثيرة منه) عن وعي وعن غير وعي، بل ويحولون هذا النموذج إلى المثال الذي يحتذى والنقطة المرجعية الصامتة، بحيث يصبح المشروع النهضوي الإسلامي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للّحاق بالغرب. بل إن بعضهم يذهب إلى أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج الحضاري الغربي الذي يمكن تبنّيه بعد إدخال التحسينات الزخرفية مثل إضافة الصوم والصلاة واستبعاد اختلاط الجنسين وفرض الحجاب على المرأة. ومرة أخرى يعاد اكتشاف الدّين، فنكتشف أن الدين سبق العلم، وأن القوانين العلمية كلّها في القرآن، وأنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والعلم، ويتبارى المتبارون في إثبات أن الإسلام سبق العالم في منح المرأة حقوقها وفي نظم الإدارة الحديثة.

وكلّ هذا يعني أن الإسلام يكتشف شرعيته بمقدار اقترابه من النموذج الحضاري الغربي.

وبالتدريج، يتم تغريب النموذج الإسلامي بحيث يتفق مع النموذج الحضاري الغربي.

والسمة الاساسية لكل المشروعات الحضارية السابقة - رغم تنوعها واختلافها وتصارعها - أنها جعلت الغرب نقطة مرجعية نهائية ومطلقة، أي أنها استنبطت رؤية الغرب لنفسه ولمشروعه الحضاري، وأصبح الغرب هو هذا التشكيل الحضاري الذي سبقنا والذي علينا اللحاق به (أو الذي سبقناه حسب الرؤية «الإسلامية» المشار إليها آنفاً وعلينا أيضاً اللحاق به). فثمة نقطة واحدة تحاول كلّ المجتمعات الوصول إليها، وثمة طريقة واحدة لإدارة المجتمعات ولتحديد تطلعات البشر وأحلامهم وسلوكهم، أي أنه توجد رؤية واحدة عالمية للإنسان والكون. ومن ثم تحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث. وقد أضفى هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا إذ أصبح العلم الغربي الذي يسعى المثقفون العرب والمسلمون إلى تحصيله علماً عالمياً حديثاً، وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له تسمى «الانتماء للعصر الحديث» و«التقدمية الموضوعية».

ونتيجة لهذا الوضع، تحيز المثقفون العرب للتراث الغربي وأهملوا تراثهم، بل وأهملوا التراث العالمي ذاته. فمن منا يهتم حقاً باليابان والصين؟ ومن منا يدرس السواحيلية لغة معظم سكان أفريقيا الشرقية، واللغة التي تربطها صلة قرابة بالعروبة والإسلام؟ واستنام الجميع لتحصيل ما يسمى «التراث العالمي» دون أي تساؤل بخصوص المفاهيم الإدراكية الكامنة فيه او بخصوص جذوره التاريخية او الآليات الاجتماعية التي أدت إلى ظهوره. وأصبحت مهمة الباحث هي تلقّي المعلومات التي يقال لها عالمية، والتي هي في واقع الأمر غربية، ثم إعادة إنتاجها على هيئة دراسات وكتب تظل حبيسة المفاهيم الغربية وتساهم في تطوير المعارف والعلوم الغربية، وفي فصل الباحث عن مجتمعه وعن معجمه الحضاري والإسلامي والعربي.

وقد تكوَّن داخل العالم العربي الإسلامي مجموعة من المتعلمين (في مقابل المثقفين) يشغلون وظائف قيادية وغير قيادية، فمنهم الصحفيون والمدرسون والأساتذة الجامعيون والإعلاميون والمترجمون الذين استوعبوا تماماً النموذج الحضاري الغربي واستبطنوه دون أن يدركوا تضميناته المختلفة. فقد استوعبوه في غالب الأمر باعتباره مجموعة من الأفكار الجميلة النبيلة التي لا تترابط داخل منظومة واحدة. وتحولوا إلى أدوات توصيل جيدة له ولقيمه، أحياناً عن وعي، ولكن في معظم الأحيان عن غير وعي وبدون فهم عميق. وهذه الفئة من المتعلمين تتسم بأن عندها ملكات فكرية استيعابية ضخمة، وهم عادة مجدون في الاستذكار والتحصيل والحصول على الشهادات، ولكن مقدرتهم النقدية وإدراكهم للمنظومات الكلّية أمر محدود

للغاية. (وهو أمر متوقع على أية حال، إذ أن الموقف النقدي يتطلب معرفة خاصة بالذات وبالآخر، كما يتطلب ثقة عالية بالنفس وملكات نقدية خاصة، الأمر الذي لا يتوفر لمعظم البشر) وهذه الفئة من المتعلمين هي أخطر القطاعات الثقافية التي تقوم بعملية التغريب، وإعادة صياغة القيم وإشاعة النموذج الحضاري الغربي بكل تحيزاته. فعصر النهضة في الغرب كما تعلّموا في الكتب التي درسوها هو العصر الذي بعثت فيه الفنون والآداب ووضع الإنسان في مركز الكون (وليس عصر مكيافيللي وهوبز أيضاً وبداية التشكيل الاستعماري الغربي وإبادة الملايين). والثورة الفرنسية هي ثورة الحرية والإخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان (وليست الثورة العلمانية الأولى التي عَبَدَ الإنسانُ فيها العقلَ المجرّد فلجأ للإرهاب ليصوغ الواقع بما يتفق مع هذا العقل والتي قامت دولتها المركزية بتصفية كل الجيوب الدينية والإثنية وبغزو مصر وفلسطين). والتقدم هو الحقيقة الأساسية في تاريخ البشر (وليس له أي ثمن فادح قد يفوق في معدله في بعض الأحيان ما قد تم تحقيقه من أرباح مادية). ونيتشه هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان). والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي (وليست مناهج تضمر رؤية معادية للإنسان).

وهؤلاء المتعلمون يذهبون للخارج أو يتلقّون تعليمهم في الداخل، ولكنهم أينما كانوا يستوعبون النموذج الغربي جيداً، ويعودون إلى مكاتبهم فينقلون إلى العربية كلّ ما يقرأون في الكتب أو (التيكرز) أو الصحف دون نقد أو تمحيص، وقد استولى هؤلاء على الجامعات يدرّسون العلوم الغربية تماماً كما يفعل أهلها، ومن منظورهم وعلى طريقتهم، ويختارون الموضوعات، ويصوغون المناهج والمقررات بعد الاطلاع على الموضوعات والمناهج والمقررات العالمية، أي الغربية.

التحيّز للنموذج المعرفي الغربي الحديث

أولاً: أمثلة

ولكن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجاً معرفياً متكاملاً يحتوي على منظومة قيمية. ولنحاول شرح هذه القضية من خلال عدة أمثلة:

● حينما تتحدث وأنت تحرّك يديك فهذا من علامات الحماس في بلادنا، ولكن في بلادهم (في العالم الغربي الأنكو - ساكسوني على الأقل) تعد حركة اليد علامة على الفظاظة وتدل على أصل المتحدث (الإثني والطبقي) والمتدني. فحركة اليد بالنسبة لنا هي تعبير عن إحساس عميق بالرغبة في التواصل مع الآخر يواكبه إحساس بأن اللغة لا تعبر بما فيه الكفاية عن مكنون ما في الصدور، أما هناك، فهي حضارة تعاقدية مادية وضعية، ما لا يعبر عنه من خلال الكلمات

الواضحة الدقيقة يجب أن يطويه النسيان، ولا يفعل هذا سوى المهاجرين الجدد (من إيطاليا مثلاً) الذين لم يتم صقلهم بعد بمقاييس الحضارة (الأنكلو - ساكسونية) الغربية. ولذا، في دروس الخطابة هنا، يعلمون الإنسان كيف يحرك يديه كي يحدث أثراً فعّالاً على مستمعيه، أما هناك فهم يحذرونه من أن يفعل ذلك، ربما إلاّ في لحظات معينة محدودة. ثمة رؤية كامنة وراء حركة اليد: غير واعية بالنسبة للمتحدث، ولكنها واعية تماماً بالنسبة لمعلم الخطابة. ولكن بغض النظر عن الوعي أو عدم الوعي بها، فإن الرؤية هي التي تشكل المثير وشكل الاستجابة.

● قامت مجموعة من العلماء اليابانيين والأميركيين بدراسة سلوك مجموعة واحدة من القرود تحت نفس الظروف. فقسم العلماء الأمريكيون القرود إلى مجموعات متساوية العدد تقريباً، وبدأوا في تسجيل حركاتها ومراكمة المعلومات ومقارنة سلوك هذا القرد بذلك. أما العلماء اليابانيون فقد قسموها إلى عائلات وأعطوا اسماً لكل عائلة واسم علم لكلّ قرد. وقد لاحظ كلُّ فريق أن القرود تقوم بوضع البطاطس في الماء قبل أكلها، فخلص العلماء الأمريكيون من ذلك إلى أن القرود تقوم بغسل البطاطس لتنظيفها. أما العلماء اليابانيون فقد لاحظوا ما يلي:

١ - أن بعض عائلات القرود، لا كل القرود، هي التي تقوم بغسل البطاطس.

٢ - أن القرود تفعل ذلك لأنها استحسنت مذاق البطاطس بالماء المالح.

وسنلاحظ أنه رغم أن كلا الفريقين يقوم بملاحظة الظاهرة نفسها، إلا أن أعضاء الفريق الأمريكي يدورون في إطار «القرد العام» أو مجموعات عددية من القرود لا يربطها رابط عائلي ولا تتسم بأي خصوصية، على عكس العلماء اليابانيين الذين استخدموا الأسرة كوحدة تحليلية. ولذا، بينما قام الأمريكيون بالتعميم على النوع ككل، ورؤية السلوك باعتباره سلوكاً غريزياً طبيعياً عاماً برانياً، رأى اليابانيون أنه سلوك حضاري مكتسب وليس جزءاً من البرنامج الغريزي الطبيعي للقرود، ومن ثم فهو يشكل خصوصية لعائلات القرود التي اكتسبته. وبينما درس العلماء الأمريكيون سلوك القرد في إطار مفهوم المنفعة، نجد أن العلماء اليابانيين درسوا نفس السلوك في إطار مفهوم اللذة والسعادة ولعل اختلال النتائج نابع من اختلاف المقدمات، فحينما رأى الأمريكيون القرود باعتبارها مجرد موضوع للدراسة والملاحظة، مادة لا قسمات لها ولا ملامح، أقام اليابانيون علاقة مودة معهم، فكانوا على استعداد أكبر لرؤية ملامحهم الخاصة وشخصيتهم.

● تسير في السوق يوماً وتدوس على قدم شخص عن طريق الخطأ فتقول: «آسف للغاية». وقد تأتي الإجابة من أحدهم على النحو التالي: «ولا يهمك، فالسوق مزدحم للغاية اليوم، وكيف يتأتى لك أن ترى قدمي؟». وقد يضيف: «شملنا الله جميعاً برحمته وعنايته». وقد تأتي الإجابة من آخر على النحو التالي: «وفي أي بنك سأصرف آسف هذه؟ (أي: أين سأحصل على معادلها المالي؟).

وقد تستفز هذه الإجابة الأخيرة أحد الواقفين فيقول: «هذه إجابة وقحة!»، وقد لا تستفزه على الإطلاق فيقول: «هذه إجابة واقعية».

لكن لنتوقف قليلاً: إن قمنا بتحليل الأقوال السابقة فسنكتشف أنه ثمة إيمان عند من يبدي أسفه بأنه إن عبر الإنسان عن أسفه لفعل ارتكبه فهذا التعبير أمر له قيمته، إذ إنه يعبر عن التضامن بين الإنسان وأخيه الإنسان. والقيمة أمر معنوي كيفي لا يقاس، يتجاوز عالم المادة والبيع والشراء والثمن المحدد، وهي على الرغم من هذا، وربما بسبب هذا، مسألة مهمة للغاية. أما بالنسبة للباحثين عن المعادل المالي، فإن المرجعية الوحيدة هي البنك أو النقود (ما نسميه فلسفياً عالم المادة، لا بمعنى النقود، وإنما بمعنى ما يُدرك بالحواس وما يقاس). ولذا فالقيمة (هذا الأمر المعنوي الجواني الكيفي) لا وجود لها، إذ لا يوجد سوى الثمن الكمي البراني المادي المحسوس.

● قال بلوتارخ (الكاتب الروماني): «حينما تطفأ الشموع فكلّ النساء جميلات»، وهي عبارة طريفة نرجو أن يكون الكاتب قد قالها كمُلحَة طريفة قليلة الحياء لا تعبر عن رؤيته للكون، لأنه قبل لحظة إطفاء الشموع وبعد إشعالها مرة أخرى توجد لحظة ولحظات - حياة كاملة من الأفراح والأحزان والحياد. ومن ثم فإن من يقول بأن كل النساء جميلات حينما تطفأ الشموع هو إنسان مادي تماماً (إباحي بالمعنى المعرفي) يرى أن الإنسان جسد براني بسيط وحسب، وأن اللحظات السابقة واللاحقة التي تتبدى فيها إنسانية الإنسان المركبة والتي يبحث فيها المرء عن الطمأنينة والسكينة فمسألة غير مهمة، فكل النساء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير (كما يقول الماديون) بعد إطفاء الشموع مادة استعمالية برانية (هذا هو أحد دروس عصر الاستنارة). فالنموذج هنا نموذج عدمي تشاؤمي تغطّي الضحكات فيه صرخات الألم، تماماً كما كان عمر الخيام يلعن الزمان ويعاقر الخمر كي يغطي عدميته الفلسفية وافتقاده للمعنى في الكون.

● يدور الحديث التالي في عدة أماكن:

- ماذا تعملين يا سيدتي؟
- أنا مجرد ربة بيت.
- ماذا فعلت اليوم؟
- لم أفعل شيئاً على الإطلاق.

هذه الكلمات هي ترجمة لحوار سمعته آلاف المرات في الستينيات في الولايات المتحدة قبل ظهور حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، ونسمعه الآن في مصر. ويمكننا أن نفكّ شفرة هذا الحوار على النحو التالي:

- ماذا تعملين يا سيدتي؟

(العمل هنا يا سيدتي هو العمل الذي تقومين به خارج منزلك في الحياة العامة، وهو العمل الذي يمكن حسابه وقياسه، ويمكن أن تتقاضي عنه أجراً نقدياً وثمناً محدداً. وأي عمل إنساني آخر في حياتك الخاصة له قيمة إنسانية كبرى (بما في ذلك تربية الأطفال والاعتناء بأسرتك) ليس عملاً على الإطلاق، فهو يتم في داخل المنزل ولا تتقاضين عنه أجراً، فهو لا يقاس، وليس بكمّ، وينتمي لرقعة الحياة الخاصة لا العامة. ولا تقولي إن عملك في منزلك كأم يحقق ذاتك الإنسانية، فهذا إهابة بقيم إنسانية وبفكرة الطبيعة البشرية. وهذه أمور غير علمية، أي غير مادية كمية. ولا تقولي إن مجتمعك قد يستفيد من وجودك في منزلك أكثر من وجودك في مكتب حكومي، فمسار التاريخ العام يدل على أنّ النساء لا بدّ وأن يعملن لا بد وأن يلهث الجميع في حلبة السوق والمصنع والحياة العامة).

- (إذا قبلتُ بتعريفك، وعلَّي بطبيعة الحال قبوله، فهذا هو الخطاب العلمي المادي السائد)، فأنا (إذن) مجرد ربّة بيت (فما أقوم به من عمل ليس بعمل).

- ماذا فعلت اليوم؟

- (على الرغم من أنني كنستُ المنزل وطبخت الطعام وودعت ابني الأكبر وهو في طريقه إلى المدرسة وأطعمت ابنتي الصغيرة واستقبلت زوجي عند عودته وأدخلت الطمأنينة على قلوب الجميع... إلخ، على الرغم من كل هذا إلا أنها أشياء كيفية تتم في منزلي ولا أتقاضى عنها أجراً، لذا فأنا) لم أفعل شيئاً على الإطلاق.

في حوار بريء مثل هذا نجد أن كلمة «يعمل» قد عبّئت تماماً بمضمون أيديولوجي وفقدت الكلمة براءتها وأصبحت مصطلحاً محدداً لا يمكن فهمه تماماً إلا في إطار النموذج المعرفي العلماني الغربي. فالعمل الذي تتقاضى عنه أجراً خارج منزلك في رقعة الحياة العامة هو عمل يقوم به الإنسان الاقتصادي، والإنسان الاقتصادي هو إنسان منتج ومستهلك، جزء من عالم السوق/ المصنع، إنسان يمكن أن تقاس حركاته وسكناته. أمّا رقعة الحياة الخاصة، فيتحرك فيها الإنسان الإنسان، وهو إنسان يقوم بنشاطات إنسانية كثيرة، بعضها لا يمكن قياسه ومن ثم فهو ليس موضوعاً للعلم. وبالتدريج، نعرف أن هذه الزوجة المسكينة التي لم تفعل شيئاً من منظور مادي فعلت الكثير من منظور أكثر تركيباً، ولكنها استبطنت الخطاب المعرفي المادي، ولذا فعليها أن تخرج من المنزل فوراً حتى «تعمل»، أي حتى تتقاضى أجراً فتستعيد احترامها لنفسها. وقد يفسدُ الأطفال وقد تنهارُ الأُسرة وتضيع خصوصية الحضارة (فالأم هي التي تعلّم الأطفال الحضارة والقيم) ولكن هذه أمور ثانوية. فكما يقول الجميع: «كلّ الأمور اقتصادية»، وكما قال الرجل في السوق: «في أي بنك سأصرف «آسف» هذه»، وكما قال بلوتارخ: «حينما تطفأ الشموع

فكلّ النساء جميلات».

● انظر إلى مايقوله موظفو البنك الدولي والخبراء الاقتصاديون العالميون (في الصحف والمجلات): صرح احد كبار المسؤولين بأنه من الممكن استئجار مساحات شاسعة في أفريقيا لإلقاء العوادم الكيماوية والنووية والنفايات الأخرى من بقايا المجتمعات الغربية نظير مبالغ سخية تُدفع للدول الافريقية لتساعدها في عملية التنمية، أي أن الدول الأفريقية ستتحوّل إلى مقلب زبالة نظير مكافأة مالية لا بأس بها. وقد أحدثت التصريحاتُ ضجة كبيرة، وأنكر البنك الدولي صدور مثل هذه التصريحات عن أحد كبار موظفيه. ولكن الموظف المسؤول عن التصريح أكد أنه أدلى بالتصريح فعلاً، وأنه يعبر عن فلسفة البنك الأساسية، وبيّن أن المنظور الذي تبناه هو منظور اقتصادي محض (أي مادي محض) يرى العالم باعتباره مادة توظف، وأن القيمة الوحيدة المقبولة هي القيمة المحسوسة المادية، وهل يفكر البنك الدولي إلاّ بهذه الطريقة؟

● كان لي صديق، موظف كبير في البنك الدولي، أُرسل إلى أحد البلاد الأفريقية لينفذ مشروعاً تنموياً ضخماً. وحينما اجتمع مع شباب القرى التي سينفذ فيها المشروع، أشاروا إلى ما سيُبدد: أعشاب طبية وفصائل حيوانية، بعضها غير معروف للعلماء، ولها فوائد لم تكتشف بعد. كما أشاروا إلى التفتّت الاجتماعي والأسري الذي سيؤدي إلى هدم الجماعة وكلّ ما ينتج عن ذلك من سلبيّات.. سألته: - ماذا فعلت إذن؟ أجاب:

لا شيء، فقد كان عندي جدول عمل محدد لا يتحمل التأجيل.

ومن الواضح أن صديقي يتحيز للكفاءة الإجرائية وللسرعة ولا يكترث بقيم مثل التوازن مع البيئة ولا يحسب ثمن التقدم.

● وردت هذه القصة في أحدى الصحف: كانت مصورة صحفية مع زوجها في سفاري في إحدى حدائق الحيوان المفتوحة في أثيوبيا، وفجأة انفتحت السيارة وسقط الزوج من السيارة واندفعت نحوه الأسود لالتهامه. وحاولت زوجته (باعتبارها زوجته) أن تفعل شيئاً ففشلت، فقامت (باعتبارها مصورة صحفية) بتسجيل المنظر بآلة التصوير التي معها. وفي أحدى المسابقات الخاصة بالتصوير الفوتوغرافي حصلت الصورُ على الجائزة الأولى بسبب ندرة اللحظة وسرعة بديهة المصورة منقطعة النظير. ولنلاحظ هنا أن اللجنة قد أسقطت قيمًا جوّانية مثال التراحم والأسرة والتضامن الإنساني والأسى من أجل الآخر، وتحيزت لقيم برانية مادية مثل كفاءة الأداء (بالمعنى المادي) والمقدرة على توظيف الموقف بسرعة والنظر للواقع باعتباره مادة تستخدم. قد يبدو هذا المثل وكأنه فعل فرديّ ليس له أي دلالة نماذجية، ولذا فلننظر للأمثلة الأربعة التالية:

● أنتجت شركة شيفروليه سيارة جديدة لذيذة، ولكنها مع الأسف كان بها عيب خطير، فقد كانت تنقلب عند المنحنيات وتؤدي إلى هلاك راكبيها، ولذا قررت الشركةُ سحبها من السوق. ولكن أحد المستشارين الأذكياء نصح الشركة بأن تترك السيارات الجميلة اللذيذة في السوق إذ أنه قام بعمليات حسابية رشيدة دقيقة فوجد أن من الأوفر للشركة أن تترك السيارات عن أن تسحبها. وقد بيّن المستشار الذكي، بما لا يقبل الشك، أن التعويضات التي ستدُفع للضحايا أو ذويهم ستكون أقل بكثير من الخسائر الناجمة عن استدعاء كل هذه السيارات وإصلاحها. وقد وافقت الشركة على أن تعدل قرارها وتسلك في ضوء الاستشارة الرشيدة الذكية. وبالفعل قُتل وجُرح وشُوه الكثيرون فرفعوا قضايا مطالبين بالتعويض عما لحق بهم، وقامت الشركة بتسوية كل الحالات. وانتصرت الحساباتُ الذكية الرشيدة الدقيقة على كل القيم، وداست السيارات الجميلة اللذيذة على أبناء آدم، وامتلأت خزانات الشركة بالذهب الذي يقطر دماً.

● أرسل الرئيس أيزنهاور مذكرة سرية إلى هيئة الطاقة النووية بعدم إصدار أي تصريحات أو إعطاء أي بيانات عن مخاطر الإشعاع النووي والتجارب النووية. وكنّا نتصور أنّ هذا من ميراث الحقبة المكارثية والعصور الوسطى المظلمة في بلاد تعرف قيمة الإنسان (كما يقولون دائماً) ولكن انظر إلى المثال التالي:-

● ورد ما يلي في مجلة نيوزويك في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣: «حان الوقت للنظافة» هكذا قالت مؤخراً وزيرة الطاقة الأمريكية هازيل أوليري. وما كشفت الوزيرة النقاب عنه أمر مثير للصدمة، فهي قصة خداع وخطر لم يتلاشَ أثرهُ بعد، إذ أنه في الفترة من عام ١٩٦٣ (عقب اتفاق القوتين العظميين على عدم إجراء أي تفجيرات لأسلحة نووية في الفضاء) وحتى عام ١٩٩٠، أجرت الولايات المتحدة ٢٠٤ تجارب نووية تحت الأرض، ولم تعترف أبداً بأي من هذه التجارب علنّا. وبدءاً من الأربعينيات عرّضت الوكالة نحو ستمائة مواطن أمريكي للإشعاع من خلال بعض التجارب التي تهدف لقياس الإشعاع، كذلك تم حقن أكثر من عشرة أشخاص بالبلوتونيوم معظمهم بدون موافقتهم. ويستمر ميراث الموت إذ لا يزال نحو ٢٤ طناً مترياً من البلوتونيوم الخاص بصنع القنابل النووية مخزّناً في ست ولايات وممثلاً لمشكلة هائلة في التخلص منه. ويوجد ما يقرب من ستة ملايين رطل من النفايات المشعة في أحواض تتسرب منها النفايات. وتستمر خطايا الماضي تطارد الحاضر. وربما كانت التجارب على البشر هي التي تشكل أكبر الخطر في هذا الصدد، فقد أخضع ثمانية عشر شخصاً - من بينهم ربات بيوت وثلاثة أمريكيين أفارقة وشبان مراهقون ومتقاعدون كبار في السن بل وصبي في الرابعة من عمره - لدراسة على مستوى قومي في الفترة ما بين ١٩٤٥ - ١٩٤٧ لتحديد مدى السرعة التي ينتقل بها

البلوتونيوم داخل الجسم [هذا هو ما يفعلونه في بلادهم وعلى مواطنيهم، فما بالكم بما يفعلونه بنا؟].
كان أحد هؤلاء الأشخاص هو جون موسو البالغ من العمر ٤٥ عاماً - وقتذاك - وقد دخل المستشفى للعلاج من مرض ألّم به وأبلغه الأطباء بأنه سيتلقى دواء تجريبياً، ولكنهم في الحقيقة حقنوه ببلوتونيوم ٢٣٩ مما أدى إلى تشبعه بكمية من الإشعاع تساوي إجمالي الكمية التي يتلقّاها الشخص العادي من الإشعاع على مدى حياته كلها مضروبة في ٤٦ مرة. وقد عاش موسو حتى ١٩٨٤ ولم تفارقه طوال هذه الفترة بعض الأمراض الجلدية وعلل في الهضم وحالة من الكسل والبلادة ولم يستطع أن يعمل طوال هذه الفترة. وأبلغ جيرالد موسو - ابن أخيه - مجلة نيوزويك بأنه يقارن هذا العمل الشنيع ببعض الأشياء التي حوكم النازيون من أجلها وتم إعدامهم بسببها في الحرب العالمية الثانية.

● وهو محق تماماً في ذلك، فالنظام النازي نظام مادّي تماماً يؤمن بقيمة التجريب وتراكم المعلومات، بغضّ النظر عمّا قد يلحق الإنسان من الأذى، وبغضّ النظر عن القيم المطلقة. ولذا نجد أن النظام النازي قد أجرى تجارب علمية هائلة من هذا النوع، من أهمها التجارب على التوائم حيث يُفصل توأمان ويُضرب أحدهما ثم يُقتل لرصد أثر ذلك على توأمه. وقد تمّ رصد معلومات كثيرة وهائلة عن التوائم (تثار الآن قضية مدى أخلاقية استخدام هذه المعلومات والتي تمّ جمعها بالفعل: هل ننسى الطريقة الشيطانية التي تمّ من خلالها الحصول على المعرفة؟ أم يجب علينا أن نتذكر المطلقات الأخلاقية؟).

إن شركة شيفروليه مثل إيزنهاور ومثل هؤلاء الذين قاموا بالتجارب النووية السرية في الولايات المتحدة أو التجارب العلمية شبه العلنية في ألمانيا النازية ومثل المرأة التي صوّرت زوجها بينما تلتهمه الأسود - كلهم عندهم مقدرة عالية على تحويل الكون بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية لا حرمة لها ولا قداسة: وهذا هو جوهر الرؤية المادية التي تنكر الإنسان ومطلقيته وقداسته والتي تؤكّد أسبقية المادّة على الإنسان وعلى وعيه وعلى كل القيم المعرفية والأخلاقية، والتي تدرك الواقع من خلال مقولات مادية، أي مقولات مستمّدة من خصائص المادة مثل الطول والعمق والارتفاع والكثافة والسرعة، وتستبعد ما عدا ذلك من خصائص يزعمون أنها تتنافى مع العقل.

ثانياً: طبيعة النموذج المعرفي المادي

والنموذج المعرفي الغربي الحديث (وهو نموذج عقلائي نفعي مادي) هو النموذج الكامن وراء الأمثلة التي سقناها، وهو أيضاً النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا. وهو نموذج يتبدّى في مصطلحات هذه العلوم ومسلّماتها ومنطلقاتها ومناهجها وتفاصيلها

وإجراءاتها، وإن تبنّي أحد هذه المصطلحات أو المناهج دون إدراك كامل لبعدها المعرفي الكامن فإنه سيتبنّى مسلمات النموذج ومنطلقاته دون أن يدري. وهذا النموذج المعرفي هو أكثر النماذج المعرفية شيوعاً وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحياناً من خلال خاصية الانتشار، حتى أصبح الكثيرون يظنون أنَّ هذا النموذج نموذج عالمي. ولذا فإن أكثر التحيّزات شيوعاً في بلادنا وفي أرجاء العالم هو التحيّز لهذا النموذج المعرفي الغربي.

وقد ضربنا الأمثلة لتبديات هذا النموذج، ويمكن أن نضيف له مئات الأمثلة الأخرى.

ويمكننا الآن أن نحاول وصف هذا النموذج، ثم ما ينتج عنه من تحيزات:

١ - تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزاً له، وهذا يعني أنّ الإله إما غير موجود أساساً، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية. فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تصفى تماماً.

٢ - ظهرت، في البداية، الرؤية الإنسانية الهيومانية التي جعلت من الإنسان مركزاً للكون، بل وآلهته. وكان أدب عصر النهضة احتفاء بتلك اللحظة في تاريخ الإنسان. التي تصور فيها الإنسان أنه سيّد الكون وكلّ المخلوقات، ويالها من لحظة رائعة! فهي تشكل عودة لثنائية الإنسان والطبيعة على أسس مادية وداخل إطار مادي، أو هكذا كان الظن، إذ أنه تكشف أنها ثنائية واهية لأقصى حدّ من البداية، فالمنظومات المالية لا تقبل بأي ثنائيات ولا تقبل بمركز سوى المادة.

ومنذ البداية كان هناك هدير الماديين الذين يعرفون منطق الأشياء والقانون الطبيعي والبنية الواحدية للنماذج المعرفية المادية. كان هناك منذ البداية هوبز ومكيافيللي، ثم جاء من بعدهم فلاسفة عصر الاستنارة الذين أعلن بعضُهم أنّ الإنسان إن هو إلا آلة. ثم جاء داروين ونيتشه وأنجلز و (جانب من) ماركس وفرويد، وأخيراً دريدا فقاموا بتفكيك الإنسان وإعادة تركيبه حتى يتسق مع منطق المادة والأشياء الطبيعية. والمنظومة المادية منظومة تذهب إلى أن العالم نسق كلّي طبيعي مادّي متماسك وفي حالة حركة دائمة مستمرة، والعالم مكون إما من ذرات تائهة (حسب الرؤية الآلية للكون) أو كيان عضوي مصمت متماسك (حسب الرؤية العضوية) أو خليط منهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أنّ كلّ شيء له سبب مادي وأنّ (أ) ستؤدي حتماً إلى (ب) - دائماً وأبداً - إن تكررت نفس الظروف.

والعالم كلّ متصل واحد، حلقاته متشابكة متلاحمة ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير نحو الاتزان والحركة المطّردة، يخضع لمنطق تطوري. فالكائنات كلّها في حالة تطور وتقدم مستمر لا تراجع فيه، ولذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغيير (فكل شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير جوهر واحد: المادة). وفي هذا العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان إن كان كياناً مختلفاً عن الطبيعة فإنه سيشكل ثغرة وانقطاعاً في النظام الطبيعي المادي المستمر المتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الاستمرار. ولذا لا بد من سدّ الثغرة، ولذا يؤكد النظام المادي على أن العناصر المشتركة بين الإنسان والحيوان (وربما الجماد) أكثر أهمية من تلك التي تفرق بينهما، اي أن الظاهرة و (الظواهر) الإنسانية تشكل مُتَّصَلا واحداً مع الظواهر الطبيعية يسري عليه القانون نفسه، أو القوانين. والظاهرة الإنسانية ليست فريدة ولا هي بمستعصية على التفسير. قد تختلف الظواهر الإنسانية في درجة تركيبيتها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير يمكن ردّها إلى نفس القوانين المادية التي تحكم الطبيعة، والتي تتجاوز كلّ الغائيات والأغراض (الدينية أو الإنسانية).

يُردّ الإنسان، إذن، إلى النظام الطبيعي المادي ويصبح جزءاً لا يتجزّأ منه، ولعل مفهوم الإنسان الطبيعي (المادي) هو التعبير عن هذه الظاهرة، فهو كائن طبيعي موجود في كليته داخل النظام الطبيعي يعيش في الطبيعة وبها ومنها وعليها، ولا وجود له خارجها، جزء لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري على الكائنات الأُخرى، وليس له هدف إنساني مستقل عن غايات الطبيعة (أولاً غايتها المحايدة) وليس له إرادة مستقلّة عن القانون الطبيعي، ويمكن تفسيره من خلال القوانين الطبيعية، أي أن ثنائية الإنسان/ الطبيعة التي انطلقت منها الهيومانية الغربية أصبحت ثنائية الإنسان الطبيعي/ المادي في مقابل الطبيعة/ المادة، وهي ثنائية واهية تماماً وزائفة، فما الفرق بين الإنسان الطبيعي (المادي) والطبيعة/ المادة؟ ألا يستمدّ قوانينه منها؟ لذا تصفى ثنائية الإنسان والطبيعة لحساب الطبيعة، حينئذ يصبح الإنسان مادة لا قداسة لها، لا يحوي أي أسرار أو خصوصية، ومن ثم يفقد مركزيته ويصبح إما ذرة تافهة ليس لها وضع خاص أو قيمة خاصة (في الرؤية الآلية المادية) أو يصبح جزءاً من كل ليس له أهمية في حد ذاته (في الرؤية العضوية المادية).

ولنلاحظ هنا أن هذه المنظومة بدأت بسحب الأشياء (الطبيعية) من عالم الإنسان ووضعتها في عالم الأشياء الذي له قوانينه. ثم تم سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووُضع في عالم الأشياء حيث تم إخضاعه لقوانينها، أي القانون الطبيعي، أي أن المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة بدأت بإعلان موت الإله باسم مركزيّة الإنسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة

والأشياء والحقيقة المادية. وهذه هي الواحدية المادية: أن تصبح كلُّ المخلوقات خاضعة تماماً لنفس القانون المادي الصارم وأن يسود منطق الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان. وهذا هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءاً من النظام الطبيعي)، ولذا فإن ثمة نموذجاً واحداً للتطور.

وانطلاقاً من كل هذا، تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات، ويلاحظ أن حركة البناء الفكري المادي، تتجه دائماً نحو تصفية الثنائيات التي نجمت عن الثنائية الدينية (الخالق/المخلوق) وعن الثنائية الهيومانية (الإنسان/الطبيعة).

(أ) فعقل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، قادر على تسجيلها وتلقيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد، ولكنه غير قادر على تجاوزها أو الاستقلال عنها، فهو جزء لا يتجزأ منها. والعقل لا محدود مثل الطبيعة، ولكنه أيضاً سلبي محايد، وليس له حدود مستقلة (ولنا أن نلاحظ أن صفات العقل هي ذاتها صفات الطبيعة/المادة وصفات الإنسان الطبيعي المادي).

(ب) والعقل قارد على تسجيل الجوانب العامة والمشتركة، فالجوانب العامة هي الجوانب الطبيعية المادية وهي وحدها التي تساعده على التوصل للقانون العام.

(جـ) الحقائق عقلية وحسية، قابلة لأن تُعرف في جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونتعقله وما وراء ذلك فأوهام، والمعرفة معرفة حسية فقط.

(د) ما هو مجهول في الطبيعة (المادية والبشرية) هو أمر مؤقت، إذ أنه سيصبح معلوماً من خلال تراكم المعلومات، ورقعة المجهول ستتراجع. وسيؤدي تزايد رقعة المعلوم والتراكم المعرفي المستمر إلى التحكم الكامل أو شبه الكامل في معرفة الطبيعة البشرية المادية معرفة كاملة أو شبه كاملة بحيث تصبح كلّ الأمور (إنسانية كانت أم طبيعية) أموراً نسبية مادية معروفة ومحسوبة ومبرمجة، ويصبح العالم مادة استعمالية لا قداسة لها.

(هـ) العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية بما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته لعالم الطبيعة والأشياء (وهذا ما يسمى عملية الترشيد، أي تنميط الواقع من خلال فرض الواحدية المادية عليه حتى يمكن التحكم الكامل فيه ثم حوسلته، أي تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية وتعظيم فائدتها).

وإذا انتقلنا من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية، فإن هذا العالم المادي لا يعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العالم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان

الكاملة عليها. ولتحقيق هذا، لا بد من إدخال كلّ الأشياء (الإنسان والطبيعة) في شبكة السببية الصلبة حتى يتم شرحها وإخضاعها للقوانين الطبيعية. والإنسان هنا ليس كائناً مستخلفاً أو مكرماً وإنما كائن ماديّ.

والقوانين الأخلاقية لا وجود لها إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك حتى تستمر عملية الإنتاج في الدوران ويزداد الاستهلاك، وهكذا في حركة دائرية تشبه العود الأبدي عند نيتشه أو مسرحية في مسرح العبث أو الرؤية الوثنية للتاريخ كدوائر لا معنى لها.

ولا بد أن نضيف بُعداً أساسياً لهذه المنظومة الفلسفية المادية كثيراً ما تهمله الدراسات الغربية وغير الغربية، وهو أن هذه المنظومة على مستوى الممارسة التاريخية أخذت شكل الإمبريالية الغربية. فهذه المنظومة وضعت الإنسان في مركز الكون (نظرياً). هذا الإنسان لا تحده حدود ولا تقيده قيود ولا يرتبط بأي قيم أخلاقية، ومن ثم أصبحت القوة هي المعيار الأساسي. وبدلاً من أن يصبح العالم مادة استعمالية لكلّ الجنس البشري، أصبح العالم ومعظم البشرية مادة استعمالية للجنس الأبيض. وبدلاً من أن يقف الإنسان في مركز الكون وقف الإنسان الأبيض فيه ومارس إحساساً بهذه المركزية وضرورة الحفاظ عليها وفرضها على الآخرين (وهذا أمر متوقع تماماً في غياب المطلقات الأخلاقية). ومن هنا ظهرت الرؤية المعرفية الإمبريالية التي هيمنت على عقل الإنسان الغربي، وعلى رؤيته للعالم، وبعدها ظهر التشكيل الإمبريالي الغربي، حين قرر الإنسان الأبيض بعد عصر نهضته ومركزيته السيطرة على الكون (الإنسان والطبيعة) فجيَّش الجيوش وقام بإبادة سكان الأمريكتين ونقل ملايين الأفارقة إلى هاتين القارتين ليتحولوا إلى قوة عضلية، فهلك بعضُهم أثناء عملية النقل وتم تحطيم الباقين بعد وصولهم. ثم نشر قواته العسكرية في كل أنحاء العالم وحطّم البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية والمحلية وحوّل آسيا وأفريقيا إلى مستعمرات وأسواق لمنتجاته وإلى مصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة والربح. ومن خلال الهيمنة العسكرية المباشرة فرض النظام العالمي القديم، ومن خلال خليط من الهيمنة العسكرية وتجنيد النخب السياسية والثقافية المحلية الحاكمة فرض النظام العالمي الجديد.

ثالثاً: تحيّزات النموذج المعرفي المادي

وكلّ تحيزات النموذج المعرفي الغربي الحديث نابعة من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة.

١ - وأهم التحيّزات هو التحيّز للطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي. وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لصالح الطبيعة المادية وطبيعة الأشياء. ويظهر هذا في محاولة تفسير ما هو

إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني، فيخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكم والتفسير التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، وتخضع الظواهر الاجتماعية لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها، وهذا ما يسمّى بوحدة العلوم (في مقابل استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية).

وفكرة وحدة العلوم هي الترجمة المعرفية والأخلاقية لتصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وهي المنهجية التي يتم عن طريقها فرض الواحدية المادية على الكون، وفرض منطق الإشياء على الإنسان وحوسلة العالم بأسره (أي تحويله إلى وسيلة) واختزاله إلى بعد طبيعي مادي واحد يسري عليه القانون أو القوانين العامة للمادة. وينجم عن الانتقال من الإنساني إلى الطبيعي تحيز ضد الغائية وإسقاط للأبعاد الأخلاقية والنفسية والإرادية (ولنقل العناصر الإنسانية لأن الإنسان هو المخلوق الوحيد في الكون صاحب الإرادة الحرة، الذي يبحث عن الغاية في الكون، والذي يتبع منظومات أخلاقية ينظم بها سلوكه). ثم تظهر الحتميات المختلفة التي تفسر الكون وسلوك الإنسان والبعوضة بشكل علمي حتمي، أما أحلام الإنسان وتطلعاته الأخلاقية وقراراته الحرة فهذه أمور غير علمية (خاصة - كيفية - غائية).

٢- في هذا الإطار، ثمة تحيز للعام على حساب الخاص. والافتراض السائد أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها وارتفاع المستوى التعميمي، ازددنا علمية ودقة. ويجب أن يستمر تجريد الظواهر من خصوصياتها (الإنسانية والغائية) التي تشكل ثغرة في النظام الطبيعي المتصل، إلى أن نصل إلى مستوى تعميمي يقال له علمي وعالمي تُسد فيه كلّ الثغرات وتُصفى فيه كلّ الثنائيات، وهو المستوى الذي يتم فيه الوصول إلى القانون (الطبيعي/المادي) العام، أي القانون الذي يربط الإنساني بالطبيعي، ويخضع الإنساني للطبيعي، ويتحول فيه الإنساني إلى طبيعي/مادي.

وكل هذا يعني أن المنحنى الخاص للظاهرة (خصوصياتها وفرادتها وتعينها) يشكل عائقاً في عملية الدراسة العلمية، ويبطىء من عملية التجريد التي تؤدي إلى الوصول إلى القواعد الطبيعية العامة.

٣- ثمة تحيز للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي. فالعلم الغربي قد حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس فقط، ولذا تعرضت كلّ الملامح اللامحدودة والمركبة والكيفية (في ظل النماذج التحليلية المادية) إلى التجاهل، فما لا يمكن قياسه أو ملاحظته خارجياً، فهو ليس موضوعاً للدراسة العلمية. فالمؤثرات من خارج العالم المحسوس والمعروف لنا لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو

الإحصائي الذي يتبناه العلم الحديث. كلّ ما لا يمكن قياسه وتفتيته كمياً باستخدام أدوات القياس الكمي المحايد، مثل العناصر الغائية والأخلاقية، تعتبر أموراً ثانوية يمكن استبعادها وإهمالها فهي لا يمكن أن تقاس بدقة أو حياد.

٤- ثمة تحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس، فيتم التحيّز للظواهر البسيطة والتفسيرات البسيطة التي تردّ الظاهرة إلى مبدأ واحد أو متغير واحد أو متغيرين، ويتم تفسير السلوك الإنساني من خلال نماذج بسيطة. ومن هنا ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم والواحدية المادية. فثمة بحث دائب عن مركز واحد كامن في المادة وعن سبب واحد لتفسير الكون (مطلق علماني كامن في المادة) يشكل الركيزة الأساسية لكل شيء ويُرد إليه كلّ شيء، فهو مصدر الوحدة والتماسك في الكون والنقطة أو الغاية التي تتحرّك نحوها كلّ الكائنات بما في ذلك الإنسان وغالباً ما يكون هذا المبدأ هو المتغير الاقتصادي (المنفعة المادية عند بنتام - تحقيق الربح وتراكم الثروة عند آدم سميث - وتطور أدوات الإنتاج عند الماركسيين)، ولكنه قد يأخذ أشكالاً أخرى (الجنس عند فرويد - البطولة عند كارليل - الجنس الآري عند النازيين - أرض الميعاد عند الصهاينة).

هذه الواحدية السببية النابعة من الواحدية المادية تنطوي على رفض عميق للآخر المختلف، فوجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة وقوانين مختلفة للبشر (داخل إطار من الإنسانية المشتركة الذي لا يجب التنوع الإنساني).

٥- تحيز للموضوعي على حساب الذاتي، والالتزام بالموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه وحواسه وكليته الإنسانية، ويحول عقله إلى صفحة بيضاء وسطح شمعي يسجل الحقائق ويرصد التفاصيل بحياد شديد وسلبية كاملة، وبذلك تتحول الظاهرة موضع الدراسة إلى مجرد شيء. وهذه الموضوعية تمتد لتشمل الظاهرة الإنسانية التي على الباحث أن يراقبها بتجرد كامل وحيادية وبرود شديدين، بحيث يصبح الإنسان موضوعاً لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، يوصف ويرصد من الخارج مع إهمال الجواني والدوافع الداخلية. ومن ثم يمكن للتفسيرات أن تكون تفسيرات شاملة ونهائية. ومع هذا، يجب الإشارة إلى أن الواحدية السببية تعبر عن نفسها من خلال تأرجح شديد بين قطبين متنافرين: موضوعية كاملة في المنهج وحيادية في الإجراءات ورغبة في الوصول إلى القوانين العامة البسيطة الخالية من المطلقات والغائيات التي تفسر الكون تفسيراً شاملاً، أي أن هناك رغبة في التفسير العقلاني المادي الذي يُدخل كل شيء في شبكة السببية الصلبة والاستمرارية المطلقة التي لا انقطاع فيها. وبطبيعة الحال، تفشل هذه المحاولة، خصوصا اذا كان

موضوع الدراسة هو الإنسان. وهنا يحدث العكس تماماً، فبدلاً من الموضوعية الكاملة ثمة ذاتية مطلقة وانغلاق على الذات واكتشاف أن هناك انقطاعاً كاملاً بين الظواهر وغيابا لأي استمرارية، ومن ثم لا يمكن التوصل إلى أي قوانين عامة. فينتقل الإنسان من العقلانية المادية (والتحديث والاستنارة) إلى اللاعقلانية العبثية المادية (وما بعد الحداثة والإظلام) (وهذا التأرجح - كما أسلفنا - هو سمة واضحة في الحضارة الغربية الحديثة).

ويلاحظ أن التأرجح يتم بين شكلين من أشكال الواحدية، ففي القطب الأول ارتباط بشيء واحد: الإنسان - العقل - التحكم الكامل. وفي القطب الثاني يوجد العكس: الطبيعة - اللاعقل - السيولة الكاملة.

والتحيّز ضد الغائية والخصوصية والفردية والتركيبية والذاتية هو تحيز ضد الصفات الإنسانية للإنسان وتحيز للصفات المادية الطبيعية، أي أنها تعبير عن تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة. ويمكن أن نرى تحيزات النموذج المادي الأُخرى في هذا الإطار، فالتحيز للحركة (في مقابل السكون)، والتراكم والاستمرارية (في مقابل الانقطاع وعدم الاستمرار)، والخط المستقيم والدائرة الكاملة (في مقابل الخطوط المتعرّجة والحلزونية والأشكال الناقصة)، هي كلّها تحيّزات للطبيعي على حساب الإنساني.

٦- ويتبدّى هذا التحيّز المعادي للإنسان في هيكل المصطلحات، فالمصطلح الأمثل هو المصطلح العام - الدقيق - الوصفي - الكمي الذي ينبذ المجاز. ومن الملحوظ أنه عادة ما تستعار مصطلحات، هي في جوهرها صفات للأشياء الطبيعية، لوصف الظاهرة الإنسانية. ويرتبط بكل هذا تحيز للدقيق والرياضي على حساب المبهم، فكل العلوم تحاول أن تكن علوماً دقيقة لتتخلص من الثغرات، ومن هنا تصبح لغة الجبر لغة نموذجية حيث لا توجد ثغرة تفصل بين الدال والمدلول، أو بين الاسم والمسمى، أو بين الإشارة والمشار إليه حيث تصبح (أ) هي (أ) و (ب) هي (ب)، ومن ثم يلاحظ الاستخدام المتزايد للنماذج الرياضية في معظم العلوم الإنسانية. والنموذج الرياضي هو صورة ذهنية تمثل الواقع تمثيلاً كمياً رياضياً، ولها قدرة على محاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ بها. وقد تزايد الاعتقاد بأنه يمكن ترجمة أكثر الظواهر تركيباً وتعقيداً إلى معادلات وأرقام.

وحيث يتسنّى للباحث دراسة الملامح الكمية الخارجية للظاهرة، لا بد أن يعتمد أساساً على أدوات القياس والتفتيت الكمي الخارجي (استمارة - استبيان - مؤشرات إحصائية - نماذج رياضية)، وذلك للإحاطة كمياً بالظاهرة، وهو، في سبيل وصوله إلى هذه النتائج العلمية، يكون حريصاً على تفتيت الكلية العضوية للظاهرة وعلى تشريحها واختزال عناصرها الأولية

وجزئياتها بحيث يتحول التمايز الكيفي الداخلي للظاهرة إلى اختلاف كمي خارجي.

٧- والتحيّز للدقة البالغة (التي تصل إلى لغة الجبر والرياضة) هو تحيز للنموذج الطبيعي غير الإنساني -كما أسلفنا. ولكن هناك عنصر آخر ينبغي إدراجه إذ يجب أن ندرك أن التحيّز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة هو تحيز للمصطلحات الغربية. فالمشروع المعرفي الغربي الحديث هو المشروع الوحيد في العالم الذي اكتملت معالمه وأطره ومنهجياته وآلياته، وهو مشروع تسانده مجموعة هائلة من المؤسسات البحثية والثقافية والسياسية والعسكرية التي يمكنها توثيق أي شيء وإشاعة أي مفاهيم وحجب أي معلومات أو تهميشها. هذا في مقابل المشاريع المعرفية الأخرى (بما في ذلك المشروع المعرفي الإسلامي) فهي لا تزال غضّة في طور التكوين، كما أن ملامحها النظرية العامة لم تكتمل بعد ولم تتبلور رغم وجود الأطر العامة. وهذه هي طبيعة اللحظة الحضارية التي نعيشها فهي لحظة ولادة (وهذا القول يسري أيضاً على الفكر الاحتجاجي داخل الحضارة الغربية ذاتها، فهو فكر يمثّله بضعةُ مفكرين، ولكنه لا يمثل منظومة نظرية متكاملة ولا توجد مؤسسات بحثية ضخمة تتبنّى أطروحاته وتدافع عنها وتقوم بتطويرها). ولذا فالإصرار على الدقة البالغة والوضوح الكامل، وعلى أن تكون الأطروحات والتعريفات مكتملة سيؤدي إلى تبنّي المصطلحات والمفاهيم والنماذج الغربية، قَبِل الإنسان أم أبى. ولذا، لا بد من القبول بقدر من الإبهام (والإبهام غير الغموض، كما أن التركيب غير التناقض) وبالتعريفات الإجرائية والافتراضات التفسيرية المبدئية إلى أن تترابط كلّ هذه الأمور وتكتمل المنظومة المعرفية وهيكلها المصطلحي.

٨- التحيّز ضد الغائية والخصوصية المادية والانقطاع، والتحيّز للاّغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية، الهدف منه واضح: تيسير التحكم الإمبريالي في الواقع، فما يُطبق عليه الواحدية المادية، أي ما يتم ترشيده، يمكن أختزاله وتبسيطه وتنميطه وإدخاله شبكة السببية البسيطة الصلبة، أما ما لا يمكن اختزاله أو تفسيره فإنه يُهمّش ويُوضع في خانات مختلفة مثل «غير طبيعي» و «غير مهم» و «فوضوي» و «لا يصلح موضوعاً للبحث».

رابعاً: التقدم (المادي) أو التحيّز الأكبر

من المفاهيم الأساسية التي تلهج بها كلّ الألسنة مفهوم التقدّم. فقد أصبح التقدم هو هدف كلّ الناس، التحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله، والهدف والبناء والمشاريع والخطط والانقلابات كلّها تتم باسم هذا الشيء السحري. ولنسأل طفلاً في إحدى حارات مدينة دمنهور المصرية القديمة، أو في مدينة ميدل تاون الأمريكية، أو عجوزاً في أحد شوارع طنطا أو نيويورك، الجميع سيجمع على أننا لا بد وأن نتقدم، وبدون تقدم سنهلك.

دعونا ننظر إلى دمنهور: الجميع يُجمع على أنه تم إحراز تقدم في هذه المدينة التي قضيتُ فيها طفولتي وصباي. انظر مثلاً إلى عدد الهواتف وحجم الطرقات وعدد السيارات، وكمية البروتين التي يستهلكها الفرد، وسرعة إيقاع الحياة - كلّ المؤشرات تدلّ على التقدّم، ولكن... ولكن...

في طفولتي كنّا نخرج في العصر، فيصنع المَهرَة منّا (ولم أكن واحداً منهم قط) طائرات من الورق، ملونة جميلة، تطير في السماء التي كانت لا تزال زرقاء. وكانت أمهاتنا يصنعن لنا كرات صغيرة (من الجوراب القديمة التي تمّ رتقها عشرات المرات من قبل) ونلعب كلّنا، لا فرق بين غني وفقير، فالجميع قادر على صنع طائرات الورق وعلى صنع الكرات الجوربية. وهكذا كانت لحظة اللعب هي ذاتها لحظة التحرر من الصراع الطبقي والتفاوت الاجتماعي (ولو للحظات) ولحظة التضامن الكامل (ولو للحظات).

أما الآن، فإن لحظة اللعب في دمنهور هي أيضاً لحظة تصعيد الصراع الطبقي، فالأولاد الفقراء لا يزال عليهم صنع الكرة الجوربية وتطيير الطائرات الورقية التي أصبحت فجأة كريهة بعد ظهور ألعاب (فيشر) الكهربائية التي يشتريها المرء مع البطاريات ليعطيها لابنه الذي يجلس أمامها في سلبية غير عادية لتقوم هي بالحركات والألعاب بالنيابة عنه، ويتحول الشيء إلى مركز النشاط، ويتحول الإنسان إلى الشيء المتلقّي المسكين الساكن. وبطبيعة الحال، مع تزايد معدلات التقدم والترشيد، ستظهر في دمنهور ألعاب (الفيديو) Video games، وهي قمة التقدم وآخر صيحة في عالم الألعاب، وهي أيضاً قمة العزلة وآخر صيحة في عالم الاغتراب، إذ يجلس الطفلُ وحيداً بمفرده أمام جهام أصمّ يتحاور معه بكفاءة عالية حسب برنامج مقرر نتيجته معروفة، ألعاب لا تعرف الضحك أو البكاء، ولا هي بالحارة ولا هي بالباردة، ألعاب تهدر إنسانية الإنسان، فالإنسان هو من يأتنس بغيره من البشر.

كانت نسبة التوتر في دمنهور في طفولتي أقل بكثير، فبعد العصر كان معظمُ الناس عندهم وقت فراغ، ومن ثم كان عندهم وقتٌ للتواصل والتراحم، أما الآن فقد زادت نسبةُ التوتر بشكل ملحوظ. فهل يعود هذا لانخفاض وقت الفراغ؟ أم أن سببه التلوث (في البر والبحر والسماء)؟ أم هو تصدّع أركان الأُسرة التقليدية التي كانت تمدّ الإنسان بقدر عالٍ من الطمأنينة؟ أم ارتفاع أصوات أبواق السيارات الذي لا يتوقف ليل نهار؟ ماذا حدث للحدائق التي كانت تزين دمنهور: حديقة المنتزه (حيث كنا نستمع للموسيقى والتي غطّى معظمها الأسفلت)، وحديقة الأسماك (ذات السمك الملون)، وحديقة نادي البلدية (حيث يوجد الآن محطة بنزين)، وأين المشتل الذي يقال إنه كان يضم كثيراً من الأشجار النادرة (في أثناء عودتي من المدرسة، كنت أمرّ عليه لآكل «كامكوات» وهو نوع من الحمضيات في حجم البلح)، كلها اكتسحها التقدم في طريقه. وفي

المساء كنّا نجلس على السطوح نغنّي ما حفظناه من أغان أو نسمع قصصاً مرعبة خرافية، أو نرتكب حصتنا الإنسانية من الشرور ونتأمل في النجوم ونشعر بالتراحم (فقد كان عندنا متسع من الوقت). وفي ليالي رمضان، كان يأتي محمد الأعور، بائع الصحف طوال العام والمسحراتي في رمضان، ليغني أغاني شعبية جميلة، وحكي لي مرة قصة الجمل الذي هرب من الجزار، وفرّ إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في المدينة المنورة، وطلب منه الأمان، فمنحه إياه. ومن ساعتها أصبح الجمل إحدى الصور الراسخة في وجداني. وفي العشرة أيام الأخيرة من رمضان كان محمد الأعور يغني عن الوداع، لم يبقَ إلاّ الوداع - لم يبقَ إلا الجميل. كنت طفلاً صغيراً، فكانت توقظني أمي - رحمة الله عليها - قبل السحور لأنظر من النافذة فأراه واقفاً، وبجواره مساعده يمسك بالفانوس وبكتاب يحوي أسماءنا التي كان يذكرها اسماً اسماً. أسمع اسمي ثم أعود لفراشي لأنام وأحلم.

ولا يقولَنّ أحدٌ من الواقعيين (ممن فقدوا المقدرة على الحلم والثورة وتغيير الواقع) أنني حالم رومانسي، فأنا أعرف تماماً قسوة الحياة في دمنهور بالنسبة للمظلومين والفقراء، وأعرف الشر الكامن في نفس الإنسان (الذي لا يمكن أن يزيله التقدم كما كان يتوهم بعض الماديين). أعرف أن دمنهور لم تكن فردوساً، ومن يخبرني بهذه الحقائق فلن يضيف لمعرفتي شيئاً. ولكن بدلاً من الاستقطاب الطفولي، وبدلاً من الإذعان للأمر الواقع، علينا جميعاً أن نمسك بالقلم ونفتح باب الاجتهاد ونفهم التقدم وندرك أسسه المعرفية وثمنه وثمرته.

وابتداء يجب أن ندرك أن التقدم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدمها على الأسئلة النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المنظور الإسلامي؟ أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشي الشر حسب المنظور الهيوماني الإنساني الغربي؟ أم هو الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء وتحقيق الربح واللذة؟ ومن الواضح أن الحضارة الغربية الحديثة قد قبلت بالتقدم باعتباره الغاية والمرجعية النهائية، ومفهوم التقدم (في المنظومة الغربية) يستند إلى منطلقات محددة ويتسم بسمات واضحة.

أ - يستند مفهوم التقدم (شأنه شأن كلّ المفاهيم الفلسفية والمعرفية الغربية الحديثة) إلى مفهوم الطبيعة/المادة، فالتقدم مثل قوانين الطبيعة عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها ولا يمكن لأحد إيقافها.

ب - والتقدم عملية عالمية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعي) واحد يتبدّى في كلّ زمان ومكان وفي جميع المجتمعات وجميع المحاولات حسب متتالية واحدة تقريباً.

جـ - يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدّى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي ما، يصلح لكل التشكيلات الأُخرى (وهذا ما نسميه وحدة الوجود التاريخية).

د - قد يتم التقدم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب ولكن المراحل المختلفة تصل في نهاية الأمر إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات.

هـ - تعتبر المجتمعات الغربية، خصوصاً غرب أوروبا، هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يحتذى.

و - تستند فكرة التقدم إلى تصور أن المعرفة الإنسانية ستظل تتراكم بشكل مطرد.

ز - مع تزايد التراكم ستزداد المعرفة ومن ثم سيزداد تحكم الإنسان في بيئته.

ح - الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة.

ط - عقل الإنسان هو الآخر غير محدود. ولهذا فهم عادة ما يتحدثون عن «التقدم اللانهائي» (وغني عن القول أن كثيراً من المقولات السابقة ثبت قصورها أو خطؤها).

وكما أسلفنا - التقدم هو الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون، فهو قد وُجد لإحراز التقدم. وكننا لو دققنا النظر سنكتشف ما يلي:

أ - عملية التقدم (مثل الطبيعة/المادة) ليس لها غائية محددة أو مضمون أخلاقي محدد، فالتقدم (مثل الطبيعة/المادة) مجرد حركة أو عملية. وفي الوجود الإنساني المتعين، عادة ما يتقدم المرء نحو شيء ما من مكان إلى آخر، ولكن التقدم في المفهوم الغربي (المادي) عملية حركية تعني الانتقال (الترانسفير) دون تحديد الهدف من الحركة.

ب - التقدم، بذلك، يصبح بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته، ومن ثم يصبح هو الوسيلة والغاية، فنحن نتقدم كي نحرز مزيداً من التقدم (وهي عملية «لا نهائية»)، أي أن التقدم ليس حتمياً وحسب وإنما نهائي أيضاً.

جـ - ولكن الحركية ليست محايدة تماماً ولا بريئة تماماً، فثمة تحيز كامل للرؤية المادية كامن في مفهوم التقدم الغربي. ومعيار التقدم في نهاية الأمر زيادة المنفعة وتعظيم اللذة لأكبر عدد ممكن من البشر. والإنسان هو الإنسان الطبيعي ذو الاحتياجات الطبيعية المادية العامة (ثم أصبح الإنسان الطبيعي الأبيض في المنظومة الإمبريالية). ولذا، نجد أن التقدم (مثل الطبيعة) لا يكترث بالخصوصيات التقليدية (الدينية والإثنية والاخلاقية). ولذا، نجدأن مقاييس التقدم عادة مقاييس مادية عامة مثل عدد الهواتف ونسبة البروتين وعدد السيارات وسرعتها وطول الطرق ومعدل تحرك البشر وتنقلهم (كلما زادت الحركية زاد التقدم)! وعادة ما تركز هذه المقاييس على

أشياء تقاس، أما ما لا يقاس فيُستبعد كمؤشر. وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى ظهور تشكيلة صناعية جديدة مبنية على الغزو، تحسب منتجاتها بمقاييس مادية، ويهمل حساب تكلفتها البيئية والمعنوية.

وفكرة التقدم باعتبارها قانوناً عاماً طبيعياً، والغرب باعتباره قمة التقدم، تؤدي إلى تقبل مسلّمة تفوّق الغرب وعالميته وإطلاقه ومسلّمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي بحيث يصبح نموذجاً قياسياً للبشرية جمعاء، ويصبح نسقاً واحداً يتيماً على الجميع الالتزام به واتباعه أن أرادوا سدّ الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقي والسعادة. ويؤدي ذلك إلى إسقاط القيم والمثل والغايات والخبرة الغربية على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة (خصوصاً العلوم الاجتماعية) دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كلّ مجتمع واختلاف الحضارات. كما يؤدي إلى إنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادي وإنما من خلال الحضور المتميز المعبر عن الهوية). ويشار للآخر باعتباره العالم غير الغربي: أي العالم بأسره باستثناء غرب أوروبا وأمريكا الشمالية. وبالتدريج، تستبطن كلّ الشعوب هذه النماذج الغربية وتتبنّى معايير النموذج الغربي للحكم على ذاتها.

في إحدى الدول العربية، سمعت المدير العام لشركة الطيران القومية يتحدث في التليفزيون، وبعلمية واستنارة واضحتين. أخبرنا أن معدّل تنقّل الأفراد هو أحد المؤشرات على التقدم، وأشارة بثقة بالغة إلى المعدل العالمي في الدول المتقدمة. ثم أضاف بتقوى واضحة: وبمشيئة الله سنصل إلى هذا المعدل عما قريب! وانطلاقاً من هذا التبنّي الببغائي الأبله لمنظومات الآخر المعرفية يتم نقل التكنولوجيا بشراهة غير عادية دون إدراك لثمن التقدم الحقيقي، دون فهم لارتباط التكنولوجيا العضوي بقيم وثقافة البيئة المنتجة لها، ودون إدراك أن التكنولوجيا ليست مجرد آلات ومعدات وإنما هي قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثم غير قابلة للاستيراد ولا للنقل إلا في هذه الحدود. ومفهوم الناتج القومي الإجمالي يعبّر عادة عن هذا المفهوم للتقدم وعن هذا التحيّز للنموذج المعرفي الذي يستبعد الاعتبارات الاجتماعية والبيئية والأخلاقية والنفسية. وكلّ المفاهيم المرتبطة بمفهوم التقدم مثل «رفع مستوى المعيشة» و «تحسين الدخل القومي»... إلخ مرتبطة بمفهوم التقدم والنموذج المعرفي الغربي.

وقد حان الوقت لحساب ثمن التقدم، وعلينا أن نلاحظ أن عائد التقدم محسوس ومباشر يمكن قياسه، أما ثمنه فهو غير محسوس وغير مباشر ولا يمكن قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة

التقدم مع ثمنه، تماماً مثل تداخل ثمن التقاليد مع ثمرتها، ولذا لا بد من تغيير المؤشرات قليلاً وجعلها أكثر اتساعاً، ولنحاول أن نحول الكيف إلى كم أو على الأقل نرى الأثر الكمّي للتحولات الكيفية. ولنرصد الظواهر الاجتماعية السلبية المختلفة، مثل: المخدرات - الإباحة (التكاليف المادية لإنتاجها والتكاليف المعنوية لاستهلاكها) - السلع التافهة التي لا تضيف إلى معرفة الإنسان ولا تعمّق من إحساسه - تآكل الأسرة - طريقة التعامل مع العجائز - الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته - تراجع التواصل بين الناس بسبب الكومبيوتر - الأمراض النفسية (الاكتئاب وعدم الاتزان) - تزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يقال لها متقدمة - انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية الاجتماعية والنيتشوية) - تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع (ما بعد الحداثة) - تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة - تزايد إنفاق الحكومة على التسليح وأدوات الفتك (يقال إنه لأول مرة في التاريخ البشري، ينفق الإنسان على السلاح أكثر مما ينفق على الطعام والملبس) - ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة النووية) أو بالتدريج (من خلال التلوث) - أثر السياحة وحركة التنقل على نسيج المجتمعات وعلى تراثها. فلنرصد كلّ هذا ولنحسب التكلفة المادية والمعنوية لهذه الظواهر السلبية مع تحويل المعنوي إلى المادي. فضمن تكاليف انهيار الأُسرة، تشتّت الأطفال وعدم وجود رعاية أسَرية كافية، وهو ما يجعل العملية التربوية مكلفة للغاية، إذ لا بد أن تتم بقضّها وقضيضها في المدرسة. ولا شك أن هناك علاقة وثيقة بين تزايد القلق بين الأطفال وهذه الظاهرة. كما لوحظ - دون شك - علاقة بين مرض الإيدز والحرية الجنسية (المرتبطة بالانفتاح والتقدم).

وما قولكم لو حولنا السعادة والطمأنينة ومدى تحققها إلى واحد من أهم المؤشرات على التقدم؟ هنا سيقال لنا أن السعادة شيء نسبي متغيّر لا يقاس وكذا الطمأنينة، أما التقدم فيمكن قياسه علمياً. فهل هذا يعني أن التقدم شيء والسعادة والطمأنينة شيء آخر؟ إن كان الأمر كذلك ، فماذا ينجز التقدم للإنسان إذن؟ التمدد المادي أم التحقق الإنساني؟ في هذه اللحظة يكشف مفهوم التقدم عن وجهه المادي الحقيقي، فبدلاً من مؤشرات من عالم الإنسان (السعادة والطمأنينة) نسقط في عالم السلع والمؤشرات المأخوذة من عالم الاشياء (السرعة - الإنتاجية... إلخ) دون أي اكتراث بمدى تحقيقها السعادة أو البؤس للإنسان.

وحتى على المستوى المادي، هناك مشاكل كثيرة. وأحبّ أن أطرح هنا مفهوماً جديداً كامنا في كثير من الدراسات وهو مفهوم «التخلّف الكوني في مقابل التقدّم العلمي الصناعي» فمنذ عصر النهضة والإنسان الغربي يتحدّث عن التقدّم العلمي الصناعي ويبين الثمرات التي يجنيها الإنسان

من هذا التقدم (والثمرة كما قلنا مباشرة وواضحة). ولكننا نعرف الآن أن هذا التقدم الصناعي يؤثر بشكل سلبي على الكون بأسره وعلى المصادر الطبيعية بطريقة لم تكن واضحة أو ملموسة في البداية، ولكنها أصبحت الآن أمراً معروفاً للجميع. هذا التأثير السلبي والدمار الذي يلحق بالبيئة والغلاف الجوي هو ما أسميه التخلّف الكوني (وكلمة «كوني» تعني أن الرقعة المعنية هي الأرض ككلّ وليس دولة بعينها، وأن الكائن المعني هو الإنسان كإنسان وليس مواطن بلد بعينه). ولذا، حتى تكون حساباتنا دقيقة لا بد وأن نربط معدلات التقدم الصناعي بمعدلات التخلف الكوني، أي بالأضرار التي يلحقها التقدم الصناعي بالكون، خاصة وأن هذا التقدم الصناعي يفيد الغرب وحده، أما التخلف الكوني فيؤثر علينا جميعاً (فهي عملية غزو إمبريالية للكون تتم لحساب الإنسان الغربي). ولذا، لا بدّ أن تتناول حسابات ثمن التقدم الظواهر البيئية المختلفة التي لم يتم حسابها من قبل مثل: ثقوب الأوزون - تلوث البحار - النفايات النووية - تلوث الهواء - تزايد سخونة الغلاف الجوي - تزايد ثاني أكسيد الكربون. إن حسابات المكسب والخسارة لا بد وأن تأخذ هذا في الاعتبار. وقد فعلنا هذا بالفعل مع المبيدات الحشرية، فبعد أن كان معدل استخدامها أحد مؤشرات التقدم، تم حساب التكاليف الكونية، فقررت منظمةُ الأغذية والزراعة التابعة لهيئة الأمم أن ضرر المبيدات (الكوني الآجل) أكثر من نفعها (الاقتصادي العاجل) ولذا نصحت بالتوقف عن استخدامها، وأصبح استخدام المبيدات الحشرية أحد المؤشرات على التخلف! فحسابات التقدم، لأنها مادية اقتصادية وحسب وتسقط العناصر الكونية، ليست دقيقة. وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأي مشروع صناعي (أي حساب المكسب المادي النهائي مخصوصاً منه الخسارة الكونية والإنسانية)، لظهر أنه مشروع خاسر، وأن المشروع الصناعي الغربي قد حقّق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الآخرين دفعوا الثمن، وأنه مع نجاح تجربة بعض الدول في اللحاق بالغرب تظهر الكارثة الكونية التي تتواتر أخبارُها في الجرائد يومياً.

ولعل ظهور فكر «جماعات الخُضْر» والنظريات الجديدة للتنمية التي تتحدث عن الـ Sustainable growth (وهي عبارة تترجم بعبارة «التنمية المطّردة» أو «المستدامة» أي التنمية التي لا ترهق المصادر الطبيعية ومن ثم يمكن الاستمرار فيها جيلاً بعد جيل، وهي تنمية مدركة لثمن التقدم والتخلف الكوني وتضع في حسابها الأجيال القادمة)، لعل هذا الفكر هو بداية إدارك ثمن التقدم الفادح. ونتيجة هذه العملية الرصدية الاجتهادية النقدية، قد تشحذ الهمم لاكتشاف أشكال صناعية جديدة أقل إجهاداً للإنسان وللبيئة.

خامساً: بعض التحيّزات الأخرى

١- النظرية الداروينية (والنيتشوية)

يفصح التقدّم عن وجهه المادي من خلال مجموعة من القيم الحاكمة الكبرى والنهائية لحياة الإنسان العلماني، مثل «الصراع من أجل البقاء» و«البقاء للأصلح وللأقوى» و «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» والهجوم على أخلاق الضعفاء وتمجيد الإنسان الأقوى (السوبرمان)، وهي قيم نابعة من الفلسفات المادية الغربية التي وصلت إلى قمّتها في أعمال «داروين» و «نيتشه»، وتعني أنّ عالم الإنسان هو ذاته عالم الطبيعة/المادة، وأنّ القيم المادية البيولوجية الصراعية تحكم كلاً من عالم الطبيعة والغابة وعالم الإنسان والحضارة، وأن آلية التطور الوحيدة هي الصراع الدائم والشرس حتى الموت، وأن المرجعية الوحيدة لكل من الطبيعة والإنسان هي القوة، فهي تشكل الإطار المعرفي والأخلاقي.

٢- السوق/ المصنع

تعبر نفس النظرة المادية (الداروينية النيتشوية) عن نفسها من خلال استعارة أساسية، مترادفة تماماً مع مفهوم الطبيعة/المادة، وهي رؤية العالم بأسره باعتباره سوقاً ومصنعاً. وهي رؤية تنبع من الوحدانية المادية نفسها، إذ يصبح كلّ شيء مادة توظّف، فالعالم هو كالآلة التي تتحرك (تماماً مثل الطبيعة/المادة) والهدف من الوجود هو التحكم في كل شيء وتوظيفه، فيتم التحكم في الطبيعة المادية التي تصبح مواداً خاماً والطبيعة البشرية التي تصبح طاقة إنتاجية، وهي عملية تنتج سلعاً، ثم تنتقل السلع إلى السوق حيث يتحول الإنسان إلى قوة شرائية يقوم بشراء السلع واستهلاكها. وحركة السوق والمصنع تفترض عالماً وإنساناً نمطياً يخضع لآلياتها الصارمة وهي آليات صراعية تربصية ذئبية تذكر المرء بغابة داروين، رغم رتابتها الصارمة. وهذا ما يحققه الإنسان الاقتصادي الذي ينتج ليستهلك ويستهلك لينتج، لا يخدم إلاّ مصلحته وهو لا يسعى إلاّ إليها، ويتصارع مع الآخرين خارج نطاق أيّ مطلقات أخلاقية أو ثوابت معرفية. إن السوق/المصنع (مثل الطبيعة/المادة) كلّ مستمر متماسك يسير بحركة مطّردة، تتجاوز الغائيات الإنسانية وكلّ الأخلاقيات والمطلقات والثوابت.

٣- الدولة المركزية

من التحيّزات الكبرى النابعة من النموذج المعرفي الغربي التحيّز لمفهوم الدولة القومية العلمانية المركزية. وهذا التحيّز مرتبط بمفاهيم الترشيد والتقدم والتحكم المعرفي ووحدة العلوم. فمع الإيمان بوحدة العلوم ومقدرة العقل على مراكمة المعلومات وعلى إعادة صياغة الواقع بما يتفق مع القوانين الطبيعية التي يزداد الإنسانُ بها معرفة بمرور الزمن، ساد الاعتقاد بمقدرة العلم على قيادة

المجتمعات وترشيدها. وكانت الدولة هي الآلية الكبرى القادرة على تحقيق ذلك عن طريق وضع الخطط الشاملة لتوحيد الواقع وتنميطه واختزاله وتكميمه (تحويله إلى كَمّ) وعلى القضاء على الجيوب الإثنية واللغوية حتى يمكن التحكم في الواقع وتوظيفه، وعلى تشييد البنية التحتية القادرة على تحقيق كل هذه الأهداف التي تتم في المجالين المادي والبشري. أمّا في المجال المادي، فيتم توحيد السوق وتشييد شبكة الطرقات وتوحيد المقاييس، أمّا في المجال البشري فيتم تأسيس بيروقراطيات مركزية متخصصة حديثة توجه الفرد حتى يصبح مواطناً ينسى ولاءاته القديمة ولا يدين بالولاء إلا للدولة وحسب (المواطن يشبه الإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي، فهو أحادي البعد يمكن تفسيره في إطار الواحدية المادية والسببية)، أي أن الدولة بهذا المعنى تصدر هي الأخرى عن مفهوم الطبيعة/المادة وعن الواحدية المادية نفسها، وهي تعبير آخر عن تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وعن التحرك الدائم نحو الواحدية الطبيعية المادية التي تؤدي إلى إنهاء حيوية المجتمع وتحويله إلى آلة كبيرة رشيدة محكومة الحركة، تتبع القوانين العامة والمخططات المركزية.

ومما يجدر ملاحظته أن الدولة دائماً تفضّل التعامل مع الوحدات الضخمة بدلاً من الوحدات الصغيرة مثل الأُسرة والجماعات العضوية المترابطة (ومن هنا التحيّز ضد الأُسرة والجماعة، ومن هنا قيام المؤسسات العامة البيروقراطية بالاضطلاع بوظائفها)، وهي تتعامل مع الإنسان فيما يسمّى رقعة الحياة العامة. ولذا، فهي تتحيز للخارج والبراني على حساب الداخل والجواني، وللتعاقد على حساب التآلف، وللحياة العامة على حساب الحياة الخاصة، بل إن الدولة على مستوى من المستويات تحاول أن تحلّ محل الضمير. والوحدة التحليلية التي تتعامل معها الدولة هي الفرد (المواطن - الإنسان الطبيعي)، وهو فرد يوجد خارج أي مؤسسات وسيطة (الأُسرة - الجماعة - الكنيسة) ولذا فهو لا يكتسب هويته إلاّ من السوق أو من مؤسسات الدولة العامة (المدرسة - التليفزيون - الإعلانات)، ومن ثم فإن عزلة الفرد عن المؤسسات الوسيطة تجعله يقع في قبضة الدولة ومؤسساتها.

٤- حضارة استهلاكية عالمية

من أخطر إفرازات النموذج المعرفي (المادّي) الغربي في المرحلة الأخيرة (مرحلة النظام العالمي والاستهلاكية العالمية) ما أسميه «الحضارة المادية العالمية الجديدة»، وهي حضارة قد تكون أصولها غربية (أو أمريكية) ولكن أشكالها «محايدة» بمعنى أنها عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، وتهدف إلى الإفصاح عن الإنسان الطبيعي (والطبيعة/المادة). وهذه الحضارة شبه العالمية لها منتجاتها الحضارية المحددة مثل (الهامبورغر)، وهو مجرد طعام ولكنه نمطي يطبخ

بالطريقة نفسها في كلّ مكان وزمان (فكأنه لا يوجد مجال للإبداع الشخصي). وهو طعام يأكله الإنسان بمفرده وربما وهو يسير (كالإنسان الطبيعي). وهناك بنطلون (البلوجينز)، وهو قطعة من القماش الأزرق يستحسن أن يكون ممزقاً قليلاً، ولهذا البنطلون طابع عملي شديد فهو يُرتدي في جميع المناسبات. وهناك كذلك (التيشيرت) الذي يكتب عليه إما إعلان (إشرب كوكاكولا) أو إعلان هوية (أنا أحب دمنهور) أم موقف (أنا أحب الشقراوات). وبغضّ النظر عن مضمون الإعلان، فإنه يفترض أن الإنسان مساحة أو حيز متحرك، كائن براني تماماً، ظاهره مثل باطنه، سطحه وجلده مثل أعماقه وضميره. ويمكن أن نضيف إلى هذا موسيقى (الديسكو) وسلاحف (النينجا ورامبو). ورغم أن معظم هذه الأشياء من أصول أمريكية إلاّ أنها إما استقلت عنها أو أن الحضارة الأمريكية نفسها قد تقدّمت بما فيه الكفاية فأسقطت ما علق بها من خصوصية (بسبب أصولها الأوروبية) ودخلت مرحلة الطبيعة/المادة حيث ظهر الإنسان الطبيعي المادي الذي لا قسمات له ولا ملامح ولا لون ولا يميزه إلاّ الحركة والقوة العضلية والعنف والمقدرة الاستهلاكية (وهي صفات طبيعية مشتركة بين الإنسان والحيوان).

وتعود خطورة هذه الحضارة إلى أنها تتوجه إلى شيء كامن في الإنسان وهي رغبته الطفولية في فقدان الحدود والهوية والتحرك خارج جميع المنظومات إلا المنظومة الطبيعية المادية بحيث يخضع الإنسان لقانون الجاذبية الأرضية (بالمعنى الحرفي والمجازي) وينسحب من عالم الجدل والتدافع والاختيارات الأخلاقية، فيأكل (الهامبورغر) ويلبس (التيشيرت ويحلم بسلاحف (النينجا ورامبو) ولا يصدع رأسه بأي تركيب أو اختيار. وهذه الحضارة الاستهلاكية الجديدة ليست معادية للحضارات الشرقية وحسب، وإنما معادية للحضارة الغربية ذاتها، ولأي أشكل حضارية إنسانية تتجاوز سطح المادة وتتعالى على الطبيعة وتفلت من قبضة الصيرورة.

آليات تجاوز التحيّز

بعد أن عَرَّفنا أشكال التحيّز المختلفة وأكثر أنواع التحيّز شيوعاً (التحيّز للنموذج الحضاري والمعرفي الغربي الحديث وما يتفرع عنه من تحيزات)، ويمكننا الآن أن نحاول تحديد بعض آليات تجاوز التحيّز.

أولاً: إدراك حتمية التحيّز وضرورة النقد الكلّي

١ - حتمية التحيز

(أ) بدأنا فقه التحيّز بتأكيد القاعدة الأُولى، وهي حتمية التحيّز، ويمكن القول إن إدراك هذه الحقيقة هو ذاته أول خطوة لتجاوزه. بل إننا نذهب إلى أن النظريات التي تنكر وجود التحيّز هي ذاتها متحيزة لرؤية محددة، فهي ترى الواقع (الطبيعة والإنسان) باعتباره كياناً مادياً بسيطاً قابلاً

للتفسير في كلّيته من خلال قوانين الطبيعة العامة الصارمة التي تسري على كلّ الكائنات والمخلوقات في كلّ زمان ومكان. وهي نظريات ترى أن العقل الإنساني هو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة الطبيعية، كيان سلبي غير فعال، ليس له استقلال عن القوانين الطبيعية وعن الواحدية المادية التي تسود العالم، وترى أن علاقة هذا العقل البسيط بالواقع البسيط علاقة بسيطة آلية.

ولكن ثمة مفهوم آخر للإنسان والعقل، وهو أن العقل قاصرٌ ولكنه فعّال، ولا ينظر إلى الواقع فيسجله بموضوعيةٍ متلقية بلهاء وإنما يواجه الواقع المتنوع المركّب فيبقي ويستبعد ويجرد ويفكك ويركب ويصحح ويضخم ويهمش، ويصوغ نماذج معرفية، يدرك العالم من خلالها، ولذا فهو يحقق قدراً من الاستقلال للإنسان عن القوانين الطبيعية. وهذا يعني إمكانية تفاوت الإدراك عمقاً وتسطيحاً، واختلافه من شخص لآخر إنما هو باختلاف التجربة النفسية والحضارية للمدرك، إذ أن أداة الإدراك ليست أداة سلبية وبسيطة وإنما هي أداة إنسانية مركّبة فعّالة، وما بين تركيبية العالم وفعالية العقل البشري، يصبح التحيّز حتمياً.

إن الإيمان بالتحيز هو رفض لفكرة بساطة الواقع ولآلية الإدراك وسلبيته ولفكرة القانون العام، وهو تأكيد بأن عقل الإنسان مبدع وفعّال، وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطولية التي لا ترضى إلاّ بوحدة الطبيعة وواحديتها، ولا تقنع إلاّ بعالم أملس، يشبه الحالة الرحمية أو المحيطية الأولى قبل أن يولد الإنسان أو ينضج ليصبح بشراً سوياً.

وليس هناك جديد فيما نقول، فعلوم الإنسان على مستوى الممارسة، مهما بلغت من تجرد، تحوي تحيّزات أصحابها الفلسفية، وهذه حقيقة معروفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية ومقبولة بالنسبة لغالبية العاملين في هذا الحقل (ولكن هناك دائماً المتطرفون من السلوكيين وغيرهم ممن سقطوا تماماً في حمأة المادة وقوانين الحركة). ولكننا نرى أن هذه الحقيقة تسري أيضاً على العلوم الطبيعية، فثمة صياغات فلسفية (عقائدية) كامنة وراء التجارب الطبيعية، ووراء طريقة تصنيف وتفسير نتائجها. هذه العقائد ترتبط تماماً بالقوانين العلمية رغم عدم وجود رابطة مادية ضرورية بين الواحد والآخر، فإن نظر عالم في حركة النواة ووجد أنها تتحرك خارج أي نمط معروف لديه، فبوسعه أن يقول: «العالم فوضى إذن وخاضع للصدفة». ولكن بوسعه أيضاً أن يقول: «العقل الإنساني محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شيء في الكون». وقد شاعت المقولة الأولى، بسبب النموذج المادي الإلحادي الكامن وراء العلم الغربي، مع أن المقولة الثانية ذات مقدرة تفسيرية عالية. بل إنها أكثر علمية لأنها تترك باب الاجتهاد مفتوحاً، كما أنها لا تدعي أن الإنسان قد أجرى كل التجارب المطلوبة لرصد حركة النواة في الماضي

والحاضر والمستقبل، وأن أدوات القياس الموجودة الآن لدى الإنسان هي أحسن الأدوات الممكنة، وهذا ما تدعيه المقولة العلمية الغيبية الأولى.

(ب) وإدراك حتمية التحيّز يعني أن كل سلوك إنساني (أو مصطلح) يعبر عن نموذج معرفي كامن، وأنه لا يمكن للإنسان فهم تضمينات ما يرى إلا بعد اكتشاف النموذج الكامن والذي يحوي الأسس الفلسفية والمعرفية التي يستند إليها هذا السلوك (أو المصطلح).

ومن السمات الواضحة للمقولات التحليلية الغربية أنها تظل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا تصل إبداً إلى المستوى المعرفي الذي يتعامل مع المسلمات الكامنة في الفكر والتي تشكل إجابة على الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون.

وقد تجاهل الخطاب التحليلي الغربي هذا البعد تماماً، وأصبحت تطرح القضية على شكل: كيف نحقق التنمية؟ كيف نحقق التقدم؟ كيف يمكن تحقيق التوازن في البناء السياسي؟ وهي كلها أسئلة تتضمن نماذج معرفية (عادية مادية) لا تفصح عن وجهها. بينما لو تعمق الخطاب التحليلي ووصل إلى المستوى المعرفي، وبدأنا نسأل عن الهدف، لا تضح النموذج، ولأصبح السؤال: ما هو الهدف من التنمية؟ ما هي صورة الإنسان المثلى التي يحاول أن يصل إليها المجتمع؟ وما هي الغاية من التقدم؟ هل التقدم له فعالية على كل من المستوى المادي ومستوى الطبيعة البشرية أم أن فعاليته تنحصر في المستوى المادي وحسب؟ وسنكتشف أن معظم مشاريع التنمية تنبع من نموذج اقتصادي مادي ساذج يتجاهل تركيبية الإنسان.

واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن تكون عملية فردية، فهي عملية جماعية متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها والتي تكشف تحيزات النموذج الآخر.

ويرتبط البعد المعرفي بالبعد الديني، فالبعد الديني هو شكل من أشكال البعد المعرفي إذ إنه ينصرف إلى بعض الأسئلة النهائية مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده. ولذا لا بد من فحص العلاقات الضمنية والصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد السائدة والمسلمات الكامنة فيها*.

٢- النقد الكلي

يجب ألا يقف جهدنا النظري لاكتشاف التحيّز عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، بل يجب أن ينصرف إلى مجمل البناء النظري الغربي. فالتوقف عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، مع بقاء البناء على حاله، قد يؤدي إلى عملية ترقيع وتلفيق تفقدنا هويتنا دون أن نكتسب هوية جديدة.

---

* - انظر «نسبية الغرب وضرورة الانفتاح على العالم».

والترقيع هو استعارة لمفهوم من هنا ومفهوم من هناك بحيث تطبق الرؤية الغربية في مجال ولا تطبق في مجال آخر. وتأخذ عملية الترقيع أحياناً شكل استخدام المفاهيم والمنطلقات الغربية مع تغيير مدلولاتها، ويصاحب هذا أحياناً محاولة إثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، وهي عملية تغريب بأثر رجعي، فهذا الأمر يؤدي إلى العودة إلى استخدام النماذج الغربية الكلية وإن تغيرت الأسماء والمصطلحات وحيثيات القبول.

وعمليات الترقيع تصدر في واقع الأمر عن الإيمان بأن الرؤية الغربية هي رؤية طبيعية وعالمية ونهائية، وكل ما هو مطلوب هو زخرفتها وربما إعادة ترتيبها. أما النظرة الشاملة والأعمق، فهي تصدر عن الإيمان بأنه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، وأن هناك إمكانية لمسار وتوصل إلى نموذج آخر يستند إلى منطلقات أخرى ويدور في أطر مختلفة.

ثانياً: توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي

لا يمكن أن نتحرر من قبضة النموذج المهيمن (النموذج الحضاري والمعرفي الغربي) إلا بعد توضيح نقط ضعفه ومواطن قصوره:

١ - نموذج معادٍ للإنسان

يجب أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون (حتى تُصفَّى كل الثنائيات) وهو ينكر على الإنسان أي خصوصية وينكر أن عقله مبدع وفعال، ومن ثم ينفي مركزيته في الكون («استخلافه في الإرض» إن أردنا استخدام المصطلح الإسلامي). وهو افتراض لا يتناقض فقط مع احترامنا لأنفسنا ككائنات حرة مسؤولة وإنما يتنافى مع تجربتنا المتعينة، إذ يصعب علينا أن نصدق أنه لا توجد أي فروق جوهرية بين الإنسان والبرقة، وأنهما في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر (كما يقول دعاة الفلسفة المادية) شيء واحد، أو يُردَّان إلى قانون واحد يُفترض فيه أنه يسري على الكون بأسره، فتسود وحدة العلوم ويسود العام بدلاً من الخاص، والطبيعي بدلاً من الإنساني. وحينما نصل إلى رقعة العام والطبيعي، تسقط كل الحدود الإنسانية المتعينة وتسقط معها كل الهويات. ومع الهوية، يسقط العالم المركب حيث توجد الأنا والآخر وحيث يوجد الإنسان ككائن أخلاقي مسؤول عن أفعاله، يختار بين الخير والشر. بدلاً من ذلك، يظهر عالم مستو أملس لا حدود له، يدخل السعادة على العقول المادية الطفولية التي تضيق بالتركيب والحدود وتعدد المستويات والهويات، أي تضيق بما يميز الإنسان كإنسان. إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافراً بالإله وحسب وإنما كافر بالإنسان أيضاً إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان ككائن متميز عن الطبيعة وينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى.

٢- استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي

(أ) يجب أن نعرف أن المشروع الغربي لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدريج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن تحكّم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف. الملاحظ العابر للعالم سيعرف هذا تماماً، والدارس للعلوم الطبيعية سيوافقنا تماماً على سخف هذا المقولات.

(ب) يحاول النموذج المعرفي الغربي أن يصل إلى مستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم، فلنأخذ مفهوم «طبقة» التي تتحدد (في المعجم الماركسي) من خلال مقاييس مادية مثل دخل الإنسان وعلاقته بأدوات الإنتاج.. إلخ. وهذا المفهوم التحليلي تعبير عن محاولة الوصول إلى مصطلح عام عالمي دقيق كمي يتجاوز الغائيات ولا يهيب بمفهوم الطبيعة البشرية (شأنه في هذا شأن مصطلحات أخرى مثل «حتمية التاريخ»). وحينما قام ماركس وإنجلز وغيرهما بتطوير المصطلح، لم يكن هناك دراسات كافية عن بقية أنحاء العالم (بل يبدو أن معرفة ماركس بطبيعة التركيب الطبقي الفذة في بلدة في شرق أوروبا مثل بولندا كانت محدودة للغاية). ومع هذا، تم تطوير مفهوم ومصطلح «طبقة» باعتباره مفهوماً ومصطلحاً عاماً. وحينما بدأ ماركس يقرأ عن الشرق، ظهرت له أشكال من التنظيم الاجتماعي ليس لها نظير في تجربته، ومن ثم، لجأ إلى حل هيغلي وقال: «هذا، إذن، هو النمط الآسيوي للإنتاج»، وهو مصطلح أقل ما يوصف به أنه مضحك، وهو يعادل تماماً عبارة «لا أعرف شيئاً عن بقية العالم على الإطلاق». ولنتخيل كل علماء الشرق جالسين يحاولون تفسير تاريخهم الطويل المركب في الصين والهند ومصر وأفريقيا من خلال مقولة ماركس الكاسحة.

أما من الناحية العملية، فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب، فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية يستهلك ما يزيد على ٨٠٪ من مواردها الطبيعية (ويبلغ حجم ما استهلكه الأمريكيون في المائة سنة الماضية ما يساوي كل ما استهلكه الجنس البشري عبر تاريخه) فإن هذا يعني أن النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته. ولنتخيل لو تبنت الصين والهند هذا النمط وبدأت سيارات ثلث الجنس البشري في حرق الوقود وتبديد الأكسجين بالمعدلات الغربية

«المتقدمة» «الراقية»، وصاحب هذا التحاق البرازيل بركب التقدم، وتسارعت عملية قطع غابات المطر الاستوائية (التي تشكل مصدر ثلث أكسجين الكرة الأرضية) فما لا شك فيه أن النموذج سيؤدي بنا جميعاً إلى الاختناق.

ولعل استحالة هذا المشروع المعرفي تظهر في تكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات الذي أصيبت به هذه الحضارة، حتى إنها تطالعنا يومياً بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقتراباً من الحقيقة، ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا متصورين أنها ستقدم لهم إجابة على أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي، مرض البحث عن المستحيل: مرض الدكتور فاوستوس الكافر، الباحث عن الغنوص الكامل والذي انتهى بتدمير نفسه، ومرض دريدا، فيلسوف ما بعد الحداثة، الذي أعلن أنه لا تحكم وأن العالم كله لعب وذرات وقصص صغرى.

٣- دراسة أزمة الحضارة الغربية

لا بد من دراسة أزمة الحضارة الغربية في جميع أوجهها: فإذا كان الغرب قد حقق مطلقيته ومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية في المراحل الأُولى من ظهور النموذج العقلاني والمادي، فقد حان الوقت أن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات ونبين نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي، خصوصاً ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وأن ندرس الأزمات الناجمة عن تبنيه وتطبيقه (خصوصاً بعد الستينيات، وهي النقطة التي اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضاري المعرفي الغربي إذ تحققت معظم حلقات المتتالية الغربية الحديثة، ولم تعد مجرد ايديولوجية يتم التبشير بها أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها وإنما أصبحت بناء حضارياً مادياً ظهرت نتائجه الإيجابية المباشرة العاجلة المقصودة، كما تبدت نتائجه السلبية غير المباشرة الآجلة وغير المقصودة). ومن المفارقات التي تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللحاق بالغرب في عالمنا الغربي لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلوم القرن التاسع عشر، ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها وتآكلت السببية البسيطة التي تستند إليها علوم القرن التاسع عشر، وتخلى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيراً من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ ومركزيتها وعالميتها. وهذا أمر طبيعي ومتوقع مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداء من حربيها العالميتين (أي الغربيتين) وانتهاء

بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأُسرة، وانتشار الإيدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدمار الكوني، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته، وهي كلها أمور كان لا يتحدث عنها إلا الشعراء في شعرهم والروائيون في رواياتهم والعلماء في دراساتهم العلمية الرصينة التي لا يقرؤها سوى غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينيات أصبحت أخباراً يومية تتناقلها الصحف والإذاعات والمجلات.

إن قضية أزمة الحضارة الغربية الحديثة ليست من اختراعنا، فقد تناولها كثير من المفكرين الغربيين مثل شبنجلر وتوينبي وكولن ويلسون. وموضوع الأزمة له أصداء في كل فروع المعرفة ولا بد من دراسة هذا الموضوع في جميع أوجهه. ويتم هذا عن طريق رصد الموضوعات والقضايا والأشكال الأساسية لهذه الأزمة كما عالجتها كافة التخصصات ثم ربطها الواحدة بالأخرى حتى نصل إلى نموذج تحليلي تفسيري للأزمة له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية. ويمكن طرح الأسئلة التالية: هل هناك علاقة بين الإباحية (نزع القداسة عن جسد الإنسان وتبديده)، وتلوث البيئة وتخزين الاف الأطنان من الأسلحة التي تكفي لتدمير العالم عشرات المرات (نزع القداسة عن الكون وتبديده)؟ هل هناك علاقة بين العقلانية المادية والهولوكوست (الإبادة النازية)؟ أليست الإبادة هي تطبيق منهجي لمبدأ المنفعة على البشر فيباد من لا نفع لهم (مثل العجزة والسلاف واليهود) ويمنح البقاء لمن له نفع أو فائدة؟ هل هناك سبيل لتحاشي الأزمة أم أنها حتمية تاريخية تخضع لها الحضارة الغربية وكل من يسير سيرها؟ إن المطلوب هو الوصول إلى نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثي الغربي.

٤- نماذجية الانحراف

بعد دراسة النموذج المعرفي الغربي وأزمته، لا بد وأن ندرس تجلياته المختلفة، وسنثير قضية هامة وهي ما يسمى «انحرافات الحضارة الغربية» أو بعض الظواهر السلبية التي صاحبتها والتي تصنف على أنها مجرد انحراف عن نموذج إنساني تقدمي يعلي من شأن الإنسان. ومن هذه الظواهر التشكيل الامبريالي الغربي والنازية والصهيونية. ولعل من أهم آليات تجاوز التحيّز اكتشاف نماذجية هذه الظواهر بمعنى أنها تعبر عن شيء أساسي في الحضارة الغربية (عن نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف.

ولعل دراسة نماذجية الامبريالية الغربية من أهم المداخل لاكتشاف حقيقة الحضارة الغربية الحديثة ونموذجها الحضاري المعرفي. ويمكن أن نطرح السؤال التالي: هل يمكن فصل الرخاء الغربي والرفاهية والتنمية المتصاعدة عن عملية النهب الكبرى (واقتسام العالم) التي قامت بها الامبريالية الغربية، والتي ليس لها نظير في التاريخ من ناحية اتساع المجال والمنهجية؟ إن مجمل ما

حصلت عليه انكلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت هي بإنتاجه إبان الثورة الصناعية. ولم تستفد انكلترا اقتصادياً وحسب من مستعمراتها، بل إنها قامت بتصدير كل مشاكلها الاجتماعية إلى الشرق، من فائض بشري (عمال متعطلون) إلى أعضاء أقليات غير مرغوب فيهم (اليهود إلى فلسطين)، إلى مجرمين يهددون نسيج المجتمع، إلى فاشلين ومغامرين أخفقوا في تحقيق الحراك الاجتماعي. كل هؤلاء تم تصديرهم إلى الشرق مع كل هائل من السلع الكاسدة. إذا أضفنا إلى هذا ما نُهب من عمالة وخبرات وآثار، بل وما أحرق من اكسجين وما تراكم من ثاني اكسيد الكربون في الفضاء، وهو ما أدى إلى تضييق الحدود على التنمية في الوقت الحاضر، إذا فعلنا هذا، هل يمكن عزل التراكم الرأسمالي عن التراكم الامبريالي؟ إن الحديث عن النموذج الحضاري والمعرفي الحضاري والمعرفي الغربي بمعزل عن ظاهرة الامبريالية هو تحيز أكبر وخلل تحليلي جوهري لا بد من تجاوزه. ولذا لا بد من استعادة الامبريالية كمقولة تحليلية أساسية في دراسة المجتمع الغربي (هل يمكن مثلاً دراسة الاقتصاد الاسرائيلي و «نجاح» المجتمع الاسرائيلي بمعزل عن عشرات البلايين من الدولارات التي تصب في مجتمع لا يتجاوز عدد سكانه أربعة ملايين، وهي تصب فيه بسبب صهيونيته، أي قيامه بوظيفة امبريالية عسكرية محددة؟).

أما بخصوص النازية، فهي ولا شك لحظة نادرة في تاريخ الحضارة الغربية (والبشرية)، فلم يحدث قط أن تم إبادة الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد. ومع هذا، يمكن أن تكون اللحظة النادرة هي أيضاً اللحظة النماذجية التي يكشف فيها النموذج الحضاري والمعرفي عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إن وضعت في إطار نظريات التفاوت العرقي التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر والتي شكلت الإطار العقائدي للتشكيل الاستعماري الغربي، وإن وضعت في إطار عمليات الإبادة المنهجية التي قام بها الإنسان الأبيض في الأمريكيتين، وعمليات الاسترقاق في افريقيا. إن فعلنا ذلك، فإن اللحظة النازية في الحضارة الغربية ستفصح عن هويتها الحقيقية وستظهر على أنها ظاهرة متواترة وأن فرادتها تنبع من درجة تبلورها وحسب، فهي لحظة عبّر فيها النموذج المعرفي الغربي المادي للإنسان عن نفسه بدرجة حادة. ونفس الشيء ينطبق على الصهيونية، فهي تعبير عن نفس الرؤية العلمانية الامبريالية التي تحول العالم والبشر الى مادة استعمالية.

٥- الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد

كما أسلفنا، دخلت الحضارة الغربية مرحلة الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر وفقدت كثيراً من ثقتها بنفسها. وقد ظهرت أدبيات تعبر عن هذه الأزمة يمكن أن نسميها الفكر الاحتجاجي أو المضاد ويعود تاريخ الفكر الاحتجاجي إلى عصر النهضة في الغرب ذاته، أي مع

ظهور النموذج النفعي المادي. ولكنه ظل متوارياً بسبب انتصارات الحضارة الغربية المادية والمعنوية المدهلة. ومع دخول هذه الحضارة مرحلة الأزمة، ومع تزايد فقدانها لثقتها بنفسها، بدا هذا الفكر الاحتجاجي يكتسب مزيداً من المركزية والمصداقية. وقد حاول هذا الفكر وصف الأزمة والتعبير عنها بل وتجاوزها. ولا بد من الاستفادة من هذا الفكر وأدبياته في محاولة استرداد المنظور النقدي تجاه الحضارة الغربية، ولا بد وأن نوفر للقارىء العربي أهم أدبيات هذا الفكر الذي يشمل كل فروع المعرفة: النقد الأدبي واللغة والفلسفة وعلم البيئة والعلوم الطبيعية والتاريخ.. الخ، وسنجد أن النموذج الكامن وراء هذا الفكر ينطوي على قدر من الرفض للنماذج العلمية المادية العامة التي تهمل الكيف وما لا يقاس والمطلقات والخصوصية، ووجود هذه الأدبيات بالعربية سيجعل الحوار بخصوص المشروع الغربي أكثر تركيباً.

أ- الحداثة

ظهرت في الغرب دراسات كثيرة للغاية عن انتهاء الحداثة وفشلها وعدميتها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها، وتوجد دوريات متخصصة في نقد الحداثة، كما توجد دوريات فلسفية وأدبية ذات توجه ديني (مسيحي) تنشر دراسات نقدية متعمقة في هذا الموضوع. ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي في غاية الأهمية (لوكاش - جراف - جيمسون - ايجلتون). وفكر ما بعد الحداثة، رغم عدميته، يحوى نقداً هاماً لكثير من جوانب المشروع التحديثي (الاستناري) الغربي.

ب - نظريات التنمية (والتقدم)

ظهرت دراسات عديدة عن مفهوم التنمية وكيف أنه مفهوم كمي لا يتعامل مع الكيف، ومادي لا يتعامل مع الإنسان، عام لا يتعامل مع الخاص والفردي ، أي أنه قاصر عن الإحاطة بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. كما أنه مع تصاعد أزمة البيئة بدأ الكثيرون يتحدثون عن حدود التقدم والتنمية. كما أن فشل معظم التجارب النهضوية والتنموية في العالم الثالث والتي تستند إلى مفاهيم التنمية الغربية بدأ هو الآخر ينتج أدبيات تطالب بفتح باب الاجتهاد بخصوص هذا المفهوم المحوري بالنسبة للتشكيل الحضاري الغربي.

جـ - فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن البيئة

وهو من أهم أنواع التفكير المضاد، فإذا كان الفكر الغربي المادي الحديث مبنياً على لا محدودية العقل ومقدرته على التحكم في الأرض وغزوها، فإن فكر المدافعين عن البيئة يصدر عن فكرة قصور العقل البشري وعن فكرة التواؤم مع الكون، ومن ثم فإن منطلقاته تختلف تماماً عن منطلقات العلم الغربي.

د - المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي

ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر التاريخي الغربي تعيد النظر فيه وفي مسلماته. فأعيد كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة والتي أبيدت أو تلك التي فقدت تراثها. ومن أهم الظواهر التي أعيد النظر فيها، ظاهرة الثورة الفرنسية، فقد ظهرت عشرات الكتب الجديدة عن الثورة الفرنسية أساسا باللغتين الإنكليزية والفرنسية. وبعض هذه الكتب يطرح رؤية جديدة تماماً. وبعض هذه الدراسات تركز على حادثة فاندي (مارس ١٧٩٣) وهي الموقعة التي قامت فيها قوات الثورة الفرنسية بأول عملية إبادية منهجية (هولوكوست) في العصر الحديث، إذ قامت قوات الثورة تحت قيادة الجنرال وستيرمان بذبح النساء والأطفال والرجال والشباب حتى يجتث العداء للثورة من جذوره. ولم يذكر المستنيرون العرب هذه الحادثة حين انهمكوا بحماس شديد في الاحتفال بعيد الثورة الفرنسية المئوي الثاني.

وتبين إحدى الدراسات أن العنف الذي صاحب الثورة لم يكن مجرد ظاهرة عرضية وإنما كان سمة بنيوية نماذجية، فالعنف (حسبما تطرحه هذه الدراسة) كان هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للدولة القومية (التي أسقطت الدين) لتجنيد الطاقات الحيوية للجماهير. كما أن العنف هنا ليس انحرافاً عن العقل وإنما هو إعادة صياغة الواقع بما يتفق مع المقاييس الباردة الرياضية غير الإنسانية للعقل. وتشير دراسات أخرى لموقف الثورة الفرنسية من الأقليات وكيف إنها أبادتها أما فعلياً أو مجازياً عن طريق إسقاط سماتها الخصوصية. وهناك دراسة ثالثة تبين أن الثورة أدت إلى إعاقة تطور فرنسا الاقتصادي، ومن ثم أعطت الفرصة لإنكلترا لتصبح الدولة الصناعية العظمى دون منازع. وهناك دراسات عن تزايد معدلات الطلاق بعد الثورة وعدد الأطفال غير الشرعيين وغير ذلك من الموضوعات التي لم تشر لها التواريخ التقليدية (المستنيرة) من قريب أو بعيد.

هـ - المراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة

وهي مراجعات تبين الخلل المعرفي والأخلاقي في كثير من نظريات علم النفس واللغة وتوضح الأزمة المعرفية في الغرب، وعلم اللغة بالذات يبين مدى قصور الفكر المادي الوضعي، ويذهب البعض إلى أن الفكر الفلسفي الحقيقي في الغرب يوجد الآن في الكتابات عن فلسفة اللغة وليس في كتب الفلسفة.

و - الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية

من أهم التخصصات التي عبر التفكير المضاد عن نفسه من خلالها الفكر الفلسفي في العلوم الطبيعية. فعلم القرن التاسع عشر كان منطلقاً من الإيمان بالسببية البسيطة وبإمكانية التحكم

(الامبريالي الكامل) في الواقع وبأن رقعة المجهول تتناقص نتيجة لتزايد رقعة المعلوم. وقد تحطمت السببية البسيطة تماماً ولم يعد يحلم أحد بالتحكم، بل لم يعد أحد يحلم بإمكانية استيعاب كل المعرفة المتاحة، أي أن عملية التراكم قد وصلت إلى درجة أصبح من المستحيل معها على عقل الإنسان استيعابها، أي أن الإنسان أدرك حدوده من خلال انتصاراته (وهذه مفارقة تستحق التأمل). كما أن وهم تناقص المجهول وتزايد المعلوم سقط تماماً، فالمعلوم يتزايد ولكن بتزايده يتزايد المجهول عشرة أضعاف (وهذه مفارقة أخرى). وقد انعكس هذا في المفاهيم والفرضيات والنظريات بل والقوانين العلمية الحديثة، وتحولت العلوم الطبيعية إلى علوم إجرائية تطمع إلى تفسير بعض جوانب الظاهرة لا كل جوانبها. ولا بد من كتابة دراسة في هذا الموضوع الذي يجب أن يُعطي أولوية حتى يتحرر المتعلمون والمثقفون من وهم السببية البسيطة.

ومن الأشياء التي يجب التنبيه إليها أن كثيراً من المتحدثين باسم الحضارة الغربية الحديثة، سواء كانوا علماء أم منفذين، عادة ما يمجدون التعددية ويهاجمون المركزية الغربية، ولكن رغم كل هذا، يظل النموذج الوحيد الفعال (الذي يتعامل الغرب من خلاله مع العالم والذي يطبقه البنك الدولي وهيئة الأمم النظام العالمي الجديد ووكالات التنمية ومعاهد البحوث الأكاديمية والاستراتيجية) هو النموذج المادي الواحدي العقلاني.

ثالثاً: نسبية الغرب

وعملية النقد ليست عملية سلبية الهدف منها هو الفضح والتفكيك (فهذا أمر جدير بالعدميين من دعاة ما بعد الحداثة) وإنما هي أساساً عملية تهدف إلى الفهم المتعمق الذي يجعل من الممكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عاماً (عالماً). فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، وبالتالي لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا النظري المستقل النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه.

ولكن لا بد وأن يواكب هذا التخلص من الاحساس بمركزية الغرب ونزع صفة العالمية والعلمية والمطلقية عن الحضارة الغربية وتوضيح أن كثيراً من «القوانين العلمية» التي يدافع عنها دعاة التغريب باعتبارها تصلح لكل زمان ومكان هي نتيجة تطور تاريخي وحضاري محدد وثمرة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة.

فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكوّن عالم الإنسان، وإن كان يعتبر نفسه عالمياً. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة تبيان خصوصيته ومحليته، أي أن الغرب يجب أن يصبح غربياً مرة أخرى لا عالمياً. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي

والتاريخي المقارن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضارياً واحداً له خصوصيته وسماته وتاريخه، تماماً كما أن لكل التشكيلات الأُخرى خصوصياتها وسماتها وتاريخها.

والمنظور المقارن لا يعني علاقة التأثير والتأثر الشائعة في الدراسات الجامعية، وإنما يعني محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حقة من خلال مقارنة البنى الحضارية والتجارب التاريخية المختلفة والنماذج المتعددة التي تعامل الإنسان من خلالها مع العالم فأبدع إشكالاً حضارية خاصة متنوعة لها قوانينها الداخلية وتنبع إنسانيتها من خصوصيتها لا من خلال اتساقها مع قانون عالمي عام وهمي هو في نهاية الأمر «قانون غربي».

ومما سيساعد على هذا الأمر أن الحضارة الغربية قد فقدت مركزيتها المزعومة على المستوى المادي إذ ظهرت مراكز حضارية أُخرى ناجحة حتى بالمعايير المقبولة لدى الحضارة الغربية ودعاتها، ويمكن إنجاز هذا الهدف من خلال عدة محاور:

١- إبراز خصوصية الحضارة الغربية

تدور كتابات ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني حول موضوع أساسي كامن وهو خصوصية الحضارة الغربية، وهو يرى أن الخاصية الأساسية لهذه الحضارة هي اتجاهها نحو الترشيد ومزيد من الترشيد إلى أن يتم ترشيد كل جوانب الحياة. وهذه الخاصية تعود (كما يرى فيبر) إلى سمات بنيوية فريدة مقصورة على الحضارة الغربية ومكونات حضارية فريدة مثل القانون الروماني وبناء المدينة الغربية وبعض سمات اليهودية ثم المسيحية الغربية، بل وتطور الموسيقى في الغرب وعملية الترشيد هذه في تصوره هي التي أدت إلى ظهور ما يسميه بالرأسمالية الرشيدة (في مقابل رأسماليات المجتمعات التقليدية) التي طورت نظم الإدارة البيروقراطية الدقيقة الموضوعية. وهو يرى أن عملية الترشيد هذه لن تؤدي إلى إسعاد الإنسان وإنما إلى ظهور ما يسميه بالقفص الحديدي، أن يخضع البشر لقواعد عامة رشيدة صماء، إذ أن الترشيد الغربي هو في جوهره عملية فرض للقانون المادي الواحدي على الإنسان والمجتمع، وذلك حتى يتم تنميطه والتحكم فيه.

مهما كان الأمر، فإن تركيز فيبر على خصوصية الحضارة الغربية (في مقابل تركز ماركس أو دوركايم على فكرة القانون العام) أمر في غاية الإهمية ويخدم قضية المشروع المعرفي المستقل.

ويمكن أيضاً دراسة خصوصية تطور التكنولوجيا الغربية الحديثة في مقابل أنواع التكنولوجيا الأُخرى مثل التكنولوجيا الصينية على سبيل المثال أو حتى تكنولوجيا توليد الطاقة من مساقط المياه ومراوح الهواء في الحضارة الغربية ذاتها. وثمة نظرية تذهب إلى أن تكنولوجيا الطاقة المولدة

من الفحم (وهو ما يعني ضرورة استخراجه من باطن الأرض)، والتي ظهرت في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر، مرتبطة تماماً بعقلية الغزو وهزيمة الطبيعة (والإنسان) التي تسم المشروع المعرفي الغربي (على عكس الطاقة المولدة من مساقط المياه والريح، والتي كانت منتشرة في أوروبا حتى نهاية القرن الثامن عشر، فهي مبنية على التوازن مع الطبيعة والتعاون معها).

٢- دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة

حينما تواجهنا ظاهرة غربية (أو أي ظاهرة)، سنحاول معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، فنحن نعرف أن أي ظاهرة (فكرية أو علمية) لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركباً من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه ورؤاه وعنصريته. ومن شأن هذه الدراسة تقديم أسس المعرفة الغربية والتأكيد على خصوصيتها ومحدوديتها ونسبيتها.

ولنأخذ عبارة «النمط الآسيوي للإنتاج». لن نفهم هذه العبارة إلا في إطار تزايد إحساس الغربي بمركزيته وعالميته، والذي بدأ منذ عصر النهضة ثم تزايدت حدته إلى أن أصبح عنصرياً صريحاً يقسم العالم إلى الغرب المتحضر ثم بقية العالم البدائي. وقد تواكب هذا مع رغبة العالم الغربي في تقديم تفسيرات علمية شاملة للعالم بأسره لا ثغرات فيها، وهو ما ترجم نفسه إلى محاولة السيطرة على كل المقولات التفسيرية (فيما سمى امبريالية المقولات). ولذا، لا بد وأن تغطي نظريات الإنسان الغربي كل التاريخ البشري (وإلا لما كانت علمية)، وكان لا بد وأن يصنف آسيا وأفريقيا ويدخلها في منظومته المعرفية حتى لو لم يعرف شيئاً عنها.

٣- بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث

تناولنا الأبعاد المعرفية للظواهر الغربية في كثير من الأمثلة التي ضربناها، ويمكن أن نضرب هنا بعض الأمثلة عن الأبعاد الدينية لبعض الأفكار التي قد نظن لأول وهلة أنها بعيدة كل البعد عن أي منظومة دينية (مثل فكرة الحتمية التاريخية التي يذهب البعض إلى أنه علمنة للرؤية المسيحية للتاريخ)، ولكننا سنكتفي بالإشارة إلى بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث. ويطرح هذا الفكر نفسه على أنه فكر عالمي، أو على الأقل هكذا يروج له دعاة الحداثة. ولكن من المتفق عليه بين دارسي هذا الفكر أن اليهود الغربيين قد حققوا بروزاً غير عادي داخل الحضارة الغربية الحديثة، ولكن لم تؤكد الدراسات المنشورة ما يمكن أن نسميه «المكون اليهودي» في الفكر الغربي الحديث. وكلمة «يهودي» هنا لا تعني يهودية التوراة أو حتى التلمود وإنما هي يهودية القبالاه، (خصوصاً القبالاه اللوريانية، نسبة إلى إسحق لوريا) التي سيطرت تماماً على اليهود وعلى المؤسسات الدينية اليهودية ابتداء من القرن السادس عشر.

والقبالاه، باختصار شديد، هي فلسفة حلولية واحدية متطرفة توحد تماماً بين الخالق والمخلوق حتى تتلاشى الثغرات بينهما، وحتى يصبح الإنسان هو الخالق وتصبح الطبيعة هي أيضاً الخالق، أي أنها نظام حلولي متطرف تؤدي حلوليته المتطرفة إلى وحدة وجود كاملة هي في جوهرها واحدية مادية. ولذا تعد القبالاه اللوريانية تمهيداً للفكر العلماني الذي يقدس المادة والطبيعة ويؤله الإنسان لا كمخلوق فريد وإنما كجزء من الطبيعة. والقبالاه لها رموزها ورؤيتها للكون ولدوراته، وللتاريخ ومساره، وللإنسان وحركاته وسكناته. وقد أدت إلى ما يسمى في الدراسات اليهودية بتصاعد الحمى المشيحانية (أي الاعتقاد بقرب وصول الماشيح المخلص اليهودي). والنزعة المشيحانية نزعة عدمية معادية للحدود، ترى الانسان كائناً لا حدود له (أي إلهاً) ولذا فهي تترجم نفسها دائماً إلى اتجاهات ترخيصية (تسقط الشرائع الإلهية والإنسانية) إباحية داعرة، وتنتهي بإسقاط حدود الإنسان وهويته.

وقد قامت المؤسسة الحاخامية بالتصدي للقبالاه ودعاتها، واتهمتهم بالشرك الصريح وبالعداء للتوحيد بل ولليهودية ذاتها. كما بين الحاخامات أنها فلسفة ليست نابعة من اليهودية ذاتها، أو من التراث التوراتي والتلمودي، وإنما من النزاعات الحلولية السلافية الشعبية والتصوف الفلاحي السلافي (وهي نفس التربة التي أثرت في القبالاه في نهاية الأمر، اكتسحت المؤسسة الحاخامية وكل المدارس التلمودية العليا (اليشيفا) وأصبحت التفسيرات الشائعة للتوراة والتلمود هي التفسيرات القبالية، بل وظهرت قبالاه مسيحية انتشرت وشاعت وتأثر بها كثير من المفكرين الغربيين خاصة في عصر النهضة. ونحن نسمي القبالاه «يهودية ومسيحية» تجاوزاً فهي في واقع الأمر لا يهودية ولا مسيحية، وإنما حلولية ووثنية تماماً.

ولم تظهر دراسة واحدة باللغة العربية عن القبالاه، أما الحركات المشيحانية فقد ظهر كتاب أو أكثر يتحدث عنها دون دراسة للأنماط الكامنة أو الدلالات الفلسفية والتاريخية المضمرة فيها. وعدد الدارسين للقبالاه والحركات المشيحانية اليهودية في الغرب محدود، كما أنهم محصورون داخل حقل الدراسات اليهودية لا علاقة لهم بالحركات الفكرية الغربية الحديثة. ومؤرخو الفكر الغربي الحديث لا يعرفون الكثير عن القبالاه أو لعلهم يجهلونها تماماً. ومن ثم، ظل المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي الحديث خفياً، ولم يتوفر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض، وهذا ما قد يمكننا إنجازه أو على الأقل وضع الخطوط الأساسية لإنجازه حتى نتعرف على هذا التحيّز العميق الكامن ويمكن أن يتم هذا على عدة محاور:

أ - باروخ سبينوزا

يعد سبينوزا في تصور الكثير من مؤرخي الفكر الغربي الحديث فيلسوف العلمانية الأول،

ويمكن رؤيته على أنه أول إنسان علماني، فقد ترك اليهودية ولم يعتنق ديناً آخر، وقد دعا إلى طبيعية مادية آلية متطرفة تؤدي إلى تأليه الطبيعة وتطبيع الإله. ومن المهم للغاية توضيح علاقة فكره بالفكر القبالي (والغنوصي)، وتوجد دراسات تشير إلى هذا الموضوع دون التعمق فيه.

ب - سيغموند فرويد

لا يمكن فهم مدرسة التحليل النفسي برموزها الجنسية الكثيرة إلا بالعودة للقبالاه التي وصفت بأنها «جنست الإله وألهت الجنس»، وهذا وصف لا بأس به لمنظومة فرويد التي حولت الجنس إلى المطلق العلماني الكامن.

ولنأخذ تقسيم فرويد الشهير للنفس البشرية إلى الأنا والأنا الأعلى والهو، ولنركز على الهو. والكلمة هي ترجمة علمية دقيقة لكلمة id اللاتينية، ولعله كان المفيد أن يعرف من نقلوا هذه الكلمة إلى العربية أن هناك احتمالا قوياً بأن الكلمة تعود إلى كلمة «يد yid» والتي تعني «يهودي» باليديشية (لغة يهود شرق أوروبا)، كما يقال إنها صدى لكلمة «يسود» العبرية، أي «الأساس» وهي أحد التجليات العشرة التي تشكل الإله والإنسان الكوني في منضومة القبالية والتي يقع مكانها في أعضاء التذكير تماماً، أي أن الدال id هي الأساس الجنسي (اليهودي) للكون. وقد ظهرت العديد من الدراسات في هذا الموضوع، بل وتوجد دورية متخصصة judaism and Psycho-anaysis عن علاقة اليهودية بالتحليل النفسي. ومما له دلالته أنه توجد دراسة رائدة باللغة العربية كتبها عالم مصري جليل هو الدكتور صبري جرجس بعنوان التراث اليهودي والصهيوني في الفكر الفرويدي (القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٠). ورغم أهمية هذه الدراسة فقد تم تجاهلها تماماً، ولم يتصدَّ لها أحد بالتأييد أو التفنيد رغم أن صاحبها ليس من الهواة وإنما كان من كبار علماء النفس في مصر، وكتب دراسته بعد عدة سنوات من الدراسة والفحص والتمحيص.

ج - فرانز كافكا

يعد كافكا من أهم الروائيين الغربيين، ويُعد موقفه العبثي العدمي تعبيراً عن «أزمة الإنسان في العصر الحديث» (أي أزمة الإنسان الغربي في العصر الحديث). والمكون اليهودي القبالي في فن كافكا وفكره أمر واضح للغاية.

د - المدرسة التفكيكية

تعد المدرسة التفكيكية أهم المدارس الفكرية الغربية في الوقت الحاضر. وقد ارتبطت هذه المدراسة باسم جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي، وهو يهوديمن أصل جزائري، ومن أقطاب المدرسة إدمون جابس وهو يهودي من أصل مصري. وفي الولايات المتحدة، نجد أن هارولد بلوم، أحد أهم النقاد التفكيكيين، يهودي أيضا. وقد تلقى دريدا تعليماً تلمودياً (والتعليم

التلمودي في الوقت الحاضر ينحو منحى قبالياً). أما هارولد بلوم، فله كتاب يسمى القبالاه والنقد. وقد كتب رواية يسميها هو نفسه رواية غنوصية. وقد تعرضت بعض الدراسات النقدية لهذا الجانب من الفكر التفكيكي دون التعمق فيه. ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحداثة بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة «شهوة القراءة» و «لذة النص» عبارات منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتُشبّه لذة القراءة باللذة الجنسية.

رابعاً: الانفتاح على العالم

لا بد من الانفتاح على ثقافات العالم والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارة العريقة المختلفة التي تملك زاداً معرفياً غزيراً في فهم الإنسان والمجتمع والطبيعة. فما حدث فيما يسمى «النهضة العربية» أن تم الانفتاح على الغرب وحسب، وبالذات على انكلترا وفرنسا (ثم أمريكا) وأحياناً على ألمانيا، مع جهل شبه عام بتاريخ شرق أوروبا. وقد صاحب هذا تجاهل كامل لما يسمى «الحضارات غير الغربية»، أي معظم حضارات العالم. فنحن لا نعرف إلا أقل القليل عن تطور الاقتصاد الياباني حتى القرن التاسع عشر وعن نماذجه التنموية بعد ذلك (وقد اختط طريقاً حضارياً غير الطريق الغربي ووظف بعض العناصر التراثية في عملية التحديث). كما أننا لا نعرف الأنواع الأدبية اليابانية، أو التقاليد المسرحية اليابانية. وأنا أزعم أن مسار تاريخ المسرح العربي كان من الممكن أن يتغير تماماً لو درس نقادنا وأدباؤنا التقاليد المسرحية اليابانية التي تختلف جوهرياً عن التقاليد المسرحية الغربية.

ولعلهم لو فعلو لاكتشفوا أن كثيراً من ملاحمنا الشعبية هي أشكال مسرحية كان من الممكن دراستها واتخاذها نقطة انطلاق. ونفس الشيء ينطبق على العالم الإسلامي فمعرفتنا بلغات البلاد الإسلامية مثل السواحيلية والإيرانية والتركية ومعرفتنا بتواريخنا مسألة مقصورة على بضعة أفراد ومعرفتنا بمشاكلهم وإسهاماتهم نحصل عليها من مصادر غربية إن كان عندنا الاهتمام الكافي، وذلك مع أن تواريخ الشعوب الإسلامية غير العربية بكل ما تحوي من ثراء وتنوع، والتي ينتظمها مع هذا إطار إسلامي واحد، لتنهض دليلاً على إمكانية إنشاء حضارة تعددية حقيقية لا تسقط بالضرورة في العدمية النسبية التي تؤدي لها التعددية الغربية.

والانفتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي الذي لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي تم فيها ترسيخ فكرة مركزية الغرب، وتمت إعادة صياغة المقررات المدرسية بحيث أصبح تاريخ الثورة الفرنسية هو ما يتعلمه طلابنا، ولا يعرفون شيئاً عن الدولة العثمانية سوى أنها أصابت مصر بالتخلف، وتمت دراسة الفنون الغربية دون الفنون الشرقية أو الإسلامية.

ولذا، أصبح المثقف العربي المسلم يعرف الكثير عن جان بول سارتر وعن المدارس النقدية المختلفة للغرب، ولا يعرف إلا أقل القليل عن تراثه. وحتى بعد رحيل القوات الأجنبية، ظهرت نخب ثقافية محلية تؤمن تماماً بضرورة اللحاق بالغرب، واستمرت في ترسيخ القيم والمعارف الغربية وتهميش ما خلاف ذلك.

إن إدراكنا للتحيز سيجعلنا نأخذ حذرنا حينما تصلنا معارف من الغرب أو الشرق فلا نستنيم لها ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية عامة، بديهية طبيعية مطلقة، تعبر عن القانون العام، لا يمكن أن تقوم للعلم قائمة بدونها، وإنما سنخضعها للتقييم النقدي، وسنعمل فيها العقل لنكشف النماذج المعرفية والرؤى الفلسفية الكامنة فيها (وهي عادة نماذج مادية اختزالية) ولنميز بين الغث والسمين، وبين الحق والباطل، وبين ما ينفع الناس وما يبدد البشر، وسنعمل العقل لأننا نعرف أنه لا يوجد قانون واحد عام جاهز، ولا توجد إجابات نهائية، وأن المعرفة، من ثم، هي ثمرة محاولة إنسانية دائبة للتعرف على بعض جوانب الكون، وهي محاولة ستستمر إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسموات، إذ أنه لن يُقدّر لعقل الإنسان القاصر المحدود أن يعرف كل جوانب الكون.

بل إننا سنتحرر من الحقائق التي تدعي أنها صلبة ومطلقة، فمقولة التحيّز ستجعلنا ندرك أنه يمكن أن يقوم البعض بلَيّ عنق الحقائق بوسائل مختلفة لتوظيفها في خدمة وجهة نظر معينة، وأن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة محايدة، وإنما من خلال نموذج معلوماتي متحيز، نموذج يقرر ماذا يستحق الرصد والتسجيل، وماذا يجب أن يهمل، وما هو المركز وما هو الهامش؟

ولكن إدراكنا للتحيز لن يجعلنا نسقط في العدمية الفلسفية ونعلن انتهاء العلم (والتاريخ)، إذ أننا نؤمن أنه لا بد وأن يواكب كل آليات تجاوز التحيّز صياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من العلم الغربي وكل العلوم والتجارب التاريخية، وينطلق من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكانياتنا الإبداعية التي حبانا الله إياها وكرمنا بها كبشر.

النموذج البديل

أولاً: سمات النموذج البديل

١- نابع من التراث

لا بد وأن يكون النموذج البديل نابعاً من تراثنا الذاتي. ويُقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه هو القرآن والسُّنّة اللذان يحتويان القيم الإسلامية المطلقة

والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكمتها من منظورها، والفقه الإسلامي يشكل محاولة الأسلاف لفهم قواعد هذا النموذج المعرفي، تماماً كما أن كتابات المفكرين هي محاولة لفهم قواعد النموذج الحضاري. والانطلاق من التراث لا يعني النسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة القرآن والسُّنة ولقراءة التراث الحضاري.

٢- محاولة الوصول إلى نظرية شاملة

لا بد وأن نطمح للوصول إلى نظرية شاملة كبرى (grand theory). والنظرية الكبرى في السياق الغربي (وفي داخل الإطار المادي) هي نظرية تحاول الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي والحلول الشاملة، وتهدف إلى تمكين الإنسان من التحكم الامبريالي الكامل في الطبيعة من خلال معرفة قوانينها. وقد اكتشف الإنسان الغربي استحالة مشروعه المعرفي فانتقل من الاستنارة والتحديث إلى مرارة الحداثة ومنها إلى عبثية ما بعد الحداثة (الاستنارة المظلمة، على حد قول أحد مؤرخي الفلسفة)، أي أن تطور الفكر الفلسفي الغربي هو تعبير عن تزايد الإحساس بفشل المشروع الحداثي وعن نهاية وهم التحكم الكامل والسقوط في إعلان عبثية الكون ونهاية الإنسان، وهو تعبير عن نمط أساسي كامن، أي التأرجح بين قطبين: من محاولة للحلول النهائية والتفسيرات الشاملة إلى إعلان استحالة أي تعميم نظري وأي يقين معرفي.

ولا يوجد أي سبب لأن نتأرجح بنفس الطريقة: بين النظرية والحلول النهائية من جهة والعبثية والعدمية الكاملة من جهة أخرى، وإنما سنحاول الوصول إلى نظرية شاملة كاملة نعرف مسبقاً أنها لن تصل إلى التفسير النهائي ولا اليقين المطلق، فهي ليست grand theory، أي نظرية كبرى شاملة نهائية، وإنما «relatively grand theory» أي نظرية كبرى وشاملة نسبياً أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانياً. ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تتم في إطار مادي واحدي يصفي ثنائية الإنسان والطبيعة، إذ إنه (داخل الإطار) يظل التفسير النهائي الشامل حلما يداعب خيال الإنسان ويغويه.

٣- ملامح النموذج البديل

(أ) الانطلاق من الإنسان

سنبدأ بالمقولة الإنسانية: إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائن فريد ومركب، ومن أهم علامات تميزه وتفرده عقله الذي لا يسجل الطبيعة بشكل سلبي وحسب وإنما يعيها بشكل فعال، أي أن عملية الإدراك ليست عملية تسجيل بلهاء وإنما عملية اختيار. ولكل هذا، فإن

الإنسان يتمتع بقدر من الاستقلال عن القوانين الطبيعية وبقدر من الحرية، إذ يمكنه النظر والتدبر، ثم الاختيار الأخلاقي الحر المستقل عن قوانين الحركة المادية، وهو قادر على الممارسة التي تستند إلى هذا الاختيار.

والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن الذي لا يرضى بسطح الأشياء، وإنما يطور المعاني الداخلية والرموز واللغة الحية. فرغم الإنسانية المشتركة التي تجمع بين أفراد الجنس البشري إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي وراثي واحد عالمي (مثل بقية الكائنات) فثمة هويات ثقافية مختلفة، وإرادات جمعية مستقلة، وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الأخلاقي الحر، وهو الكائن القادر على ارتكاب الخطيئة والذنوب وقادر على التوبة والعودة. وهو قادر على البهيمية والملائكية، وعلى النبل والخساسة، فممارساته ليست انعكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة/المادة، فهو مختلف كيفياً وجوهرياً عن الظواهر الطبيعية، بل ويشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي المادي، فهو ليس جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها، قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يُردُّ في كليته إليها بأية حال، فهو دائماً قادر على تجاوزها وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات.

(ب) المقولة غير مادية

ولكن من منظور مادي، كل هذا أمر حدث بالصدفة من خلال عملية كيميائية، وهو ما يعني أن قانون الصدفة المادي هو القانون النهائي، ومن ثم فإن ثنائية الإنسان والطبيعة واهية، يمكن تصفيتها، بل يجب تصفيتها حتى تُسد الثغرات المعرفية وتسود الوحدة والواحدية المادية، وهو ما يعني ان الإنسان كيان مادي، جزء لا يتجزأ من الطبيعة وعالم الأشياء الذي يخضع للقوانين الواحدية المادية. ومن هذه الواحدية المادية نبع العلم الغربي الذي لا يفرق في نهاية الأمر (وفي التحليل الأخير) بين الإنسان والفرد، والذي يهتم بنقط التشابه بينهما أكثر من اهتمامه بنقط الاختلاف، فما يجمعهما هو النظام الطبيعي المادي الذي ينطلق منه العلم الغربي، وما يفرق بينهما هو هذه الثغرة المعرفية النابعة من إنسانية الإنسان وتفرده داخل النظام الطبيعي.

والتفسير المادي للأمور يلجأ إلى سد الثغرات المعرفية في النظام الطبيعي وإلى تصفية ظاهرة الإنسان لأنه تفسير غير قادر على استيعاب أي ثنائية أو أي تركيب يتحدى النظام الواحدي المادي البسيط (فالتفسيرات المادية تؤثر البساطة والواحدية على التركيب والتعددية). ولكن ليس هناك أي ضرورة لرفض مقولة الإنسان المركبة التي لا تُرد إلى المادة، خصوصاً وأنها جزء من تجربتنا الوجودية وإدراكنا لذاتنا. ولذا، بدلا من تصفية الثنائية (بحثاً عن البساطة

والواحدية)، قد يكون من الأمانة أن نستدعي ثنائية أُخرى ذات مقدرة تفسيرية عالية لا يمكن تصفيتها. وبدلاً من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب، تفرض الواحدية على الواقع وتسوى الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات تفسيرية غير مادية، ويمكن استدعاء مدلول متجاوز للنظام الطبيعي ولقوانين المادة نصنف تحته كل الظواهر التي لا تخضع للقياس، ونفسر به كل ما لا يدخل شبكة السببية الصلبة، وندرك من خلاله كل التجليات التي تظهر في عالمنا الطبيعي دون أن يمكننا تفسيرها في جميع جوانبها، أي نستدعي مقولة غير مادية تكمل (ولا تجب) المقولات غير المادية. هذه المقولة هي ما يطلق عليه المسلمون «الله»، فهو مركز الكون الموجود خارج المادة، أقرب إلينا من حبل الوريد، يُعنى بدنيانا وبمسار التاريخ، ولكنه ليس كمثله شيء، ووجوده هو تعبير عن وجود كل من الطبيعة وما وراءها وتعبير عما يقاس. ووجود الإنسان، كإنسان، يستند إلى وجوده. فكما أسلفنا أصبح الإنسان مركز الكون بسبب تميزه وتفرده ووجوده كثغرة في النظام الطبيعي، ووجود الله هو ضمان ألا تسد هذه الثغرة وألا تُصفى ثنائية الإنسان والطبيعة: إذ تظل هناك مقولة تفسيرية غير مادية تشكل ثنائية كبرى هي ثنائية الخالق والمخلوقات تتفرع عنها كل الثنائيات الأُخرى. وإن صفيت ثنائية الخالق والمخلوق، عدنا مرة أُخرى إلى الواحدية المادية وإلى اختفاء المقولات التحليلية غير المادية، وهو ما يعني انتهاء انفصال الإنسان عن عالم الطبيعة وإدخاله مرة أُخرى في عالم المادة والحتميات الطبيعية التي تسود عالم الأشياء والخروج من عالم الحرية الرحب والاختيارات الأخلاقية المركبة.

(ج) نموذج توليدي (لا تراكمي)

النموذج البديل نموذج توليدي، فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأُخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أُمّة عن أُخرى وفرداً عن آخر. هذا يعني أنه لا يوجد نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون (مادي) واحد يسري على الجميع، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التي تسبق كل الظواهر، وهذه الطاقة لا يمكن رصدها أو حصرها إلى قوانين المادة. أما الظواهر الإنسانية ذاتها (التي تُدرس وتُرصد) بأشكالها اللامتناهية فهي تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة. ولذا فإن مفهوم التراكم المعرفي يصبح مفهوماً ضيقاً عتيقاً قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر، فهو يفترض أن ثمة نقطة واحدة تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأنهم أُمّة واحدة. وكأن هناك معرفة واحدة، وهذا ما يتنافى مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع أحساسنا بتركيبيتنا وتنوعنا الإنساني. وهو مفهوم يحكم على المعرفة من منظار مدى قربها أو

بعدها عن النقطة النهائية الواحدية التي يتحقق فيها القانون العام وتتطابق الكليات مع الجزئيات. والمفترض أن التراكم المعرفي عبر الزمان سيؤدي إلى الوصول إلى هذه النقطة (أو الاقتراب منها)، وهي نقطة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والنظام العالمي الجديد (واختفاء الإنسان كظاهرة متميزة عن عالم الطبيعة والأشياء).

ثانياً: العلم البديل

يمكن أن نتصور علماً يؤسس من خلال إطار مختلف سواء في منطلقاته أو أهدافه، فكما أن جوهر العلم الغربي هو تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة وفرض الواحدية المادية، فإن جوهر العلم المقترح هو استعادة هذه الثنائية باسترجاع الإنسان ككائن مركب لا يمكن أن يُردّ إلى النظام الطبيعي:

١- يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر

هذا العلم يتسم بأن نماذجه فضفاضة، وهو لا يطمح إلى أن يصل إلى قوانين صارمة ولا إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء (وتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ). وهو لن يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة، كما أنه لن يسقط في الذاتية الكاملة، فالموضوعية تعني موضوعاً مرصوداً دون ذات راصدة، وتفترض عقلاً قادراً على الإحاطة بكل شيء وواقع بسيط يمكن الإحاطة به. أما الذاتية فهي تعني ذاتاً توجد خارج أي موضوع، فهي متمحورة حول الذات، وتفترض وجود عقل لا طائل من ورائه وواقع لا يمكن الإحاطة بأي من جوانبه، وهما حالتان مستحيلتان (يتأرجح بينهما النموذج الغربي). بدلاً من هذا، سيحل مفهوم الاجتهاد (وهو نقطة وسط بين نقطتين مستحيلتين متطرفتين) الذي يفترض أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء وأن محاولة المعرفة الكاملة المستحيلة محاولة شيطانية مقضي عليها بالفشل، وأن الموضوعية والحيادية الكاملة مستحيلة، وأنه لا يمكن الوصول إلى القانون العام لأن عقل الإنسان محدود وفعال: محدود فلا يحيط بكل شيء، وفعال فلا ينسخ كل شيء.

والواقع الإنساني مركب وثري، ولا نهاية لهذا التركيب وهذا الثراء، فهو يتولد عن إمكانية كامنة لا يمكن أن ترصد بشكل علمي مادي، بل إن كل مخلوقات الله، مهما كانت بسطاتها، لا يمكن فهمها بشكل كامل مطلق، وهذا ما نعبر عنه بقولنا إنها تحوي عنصراً من الغيب». والغيب هنا هو غير مادي الذي لا يقاس، ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة والواحدية المادية، فاللاحدود والمجهول موجودان في صميم الظواهر الإنسانية والطبيعية. ولذا، سيطمح العلم إلى التوصل إلى قدر معقول من المعرفة يسمح بتفسير قدر كبير من الواقع دون تفسيره كله.

ولذا، بدلاً من «موضوعي» و «ذاتي» سنستخدم مصطلحات مثل «أكثر تفسيرية» و «أقل تفسيرية»، فهي تنبه الإنسان إلى وجود مكون ذاتي في المعرفة ولكنها تؤكد جدوى المعرفة أيضاً وإمكانية اختبارها. وهي ستحذر الإنسان من التحيّزات الكامنة في المعرفة، وأن ما يقوله المرء ليس عالمياً أو نهائياً، فسيظل هناك معرفة، فعدم الكمال والمطلقية واستحالة الموضوعية لن يؤدي بنا إلى العدمية الكاملة والنسبية المطلقة، وإنما ستظل النسبية ذاتها نسبية بسبب وجود الإله، المطلق المطلق، فهو المركز المطلق الواحد المفارق للمادة.

٢- لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع

هدف هذا العلم ليس التحكم الكامل ولا تسخير كل الكائنات فهو يعلم أن كل شيء في الكون من إنسان وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكريم لأنها من خلق الإله ونفحة من روحه وصنعة من بديع صنعه. ولذا فجوهر هذا العلم أن أي شيء في الطبيعة له قيمة في حد ذاته، وأن العالم وكل ما فيه له غرض ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطِلاً سُبْحَٰنَكَ﴾ (سورة آل عمران: ١٩١). والإنسان ليس موجوداً في الكون وحده، فالكائنات الأُخرى لها مكانها، فالإنسان لم يُمنح هذه الأرض ليهزمها ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، وإنما استخلف فيها ممن هو أعظم منه ليعمّرها ويستفيد منها داخل حدود، لا يبددها دون إدارك لمعنى النعمة.

لكل ما تقدم، فإن العلم البديل لن يحاول التحكم الامبريالي في العالم كما فعل الإنسان الغربي، ذلك الذي ظن أن عقله لا محدود، وأنه يمكنه أن يصل إلى معرفة النهائية الكاملة وأنه وحده في الكون ليهزمه ويسخره، وإنما سيحاول الاستفادة منه والاتزان معه وإعماره والمحافظة عليه.

٣- لا اختزال ولا تصفية للثنائيات

هذا العلم لن يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية ولن يصفي الثنائيات الموجودة في الواقع فهي صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة). وهو لن يركز على الكلي دون الجزئي أو على الجزئي دون الكلي، ولن يركز على الخاص دون العام أو على العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع أو الانقطاع دون الاستمرار، فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط وهو ليس كلا عضوياً مصمتاً وإنما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل شخصيتها ولكنها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكليات. ولكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات. وهذا يعني أن الأجزاء هامة في أهمية الكل، وأن الانقطاع هام في أهمية الاستمرار، وأن الخاص هام في أهمية العام. ومن ثم فإن هذا العلم سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظاهرة وتنوعها ومنحاها الخاص وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها،

كما سيحاول أن يربط الواحد بالآخر دون أن يرد الجزء إلى الكل أو الخاص إلى العام، ودون أن يحاول فرض الاستمرارية على الانقطاعات، بل سيحاول أن يصل إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأخرى وتفصل بينهما. وإن ثنائية الكل والجزء والعام والخاص والمستمر والمنقطع هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي صدى بدورها لثنائية الخالق والمخلوق، ومن ثم فهي ثنائيات غير قابلة للتصفية أو الاختزال. وعلى ذلك فالإنسان ووحداته الاجتماعية لا يمكن تصفيتها لصالح الدولة، والتاريخ لا يمكن إسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر، والإنساني لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعي، وكيفية الجمع بين هذه الثنائيات في إدارة الحياة الإنسانية هو جوهر الأطروحة الإيمانية والإسلامية التي تسعى محاور العلوم الاجتماعية والتعليم والاتصال إلى بلورتها.

٤- رفض الواحدية السببية

لن يسقط هذا العلم في الواحدية المادية أو الواحدية السببية أو أي من الواحديات الحتمية:

(أ) فوحدة العلم مستحيلة، إذ لا بد أن يوجد علم للظواهر الطبيعية، إلا أن الفصل المطلق بينها غير وارد. فالطب الاجتماعي وعمارة الفقراء وإحياء القدرة الذاتية للتنمية، كلها دلائل على أهمية ارتباط المعنوي بالمادي في صياغة الرؤية الحضارية.

(ب) لا يمكن اختزال الواقع إلى عناصره الأولية المادية، فالواقع -كما اسلفنا- يحوي عناصر من اللامحدود والمحدود.

(جـ) لا يمكن الركون إلى الواحدية السببية، أي محاولة تفسير الظواهر بالعودة إلى عنصر واحد أساسي، باستخدام المعطيات المادية كمقياس وحيد ويتيم لفهم كل الظواهر. وبدل الواحدية السببية، يظهر مبدأ التعددية السببية، أي سيحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول الطبيعة والإنسان. وتعددية المؤثرات تنبع من الإيمان بتعقد الظواهر الطبيعية والإنسانية واستحالة ردها إلى عنصر «مادي» واحد. ومن ثم، يجب النظر إلى الظاهرة في أبعادها المتكاملة دون الاقتصار على بعد واحد، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيراً دون التقيد بأي مسلمات تقول إن أحد الأبعاد أكثر فعالية وتأثيراً من الأبعاد الأُخرى.

٥- الهيكل المصطلحي

(أ) سينبع من كل هذا هيكل مصطلحي جديد، فثنائية الإنسان والطبيعة تعني ضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، خصوصاً الاستعارات العضوية التي تفترض أن العالم كلٌ عضوي متماسك، الجزء فيه يذوب في الكل والخاص في العام، ويفترض مركزية

الطبيعة/المادة.

(ب) هدف البناء المصطلحي هو التركيب أساساً وليس الدقة بالضرورة. والتركيب لا يعني عدم الدقة، وإنما يعني محاولة الإطاحة بأكبر عدد ممكن من مكونات ظاهرة لا يمكن ردها لقوانين المادة.

(ج) لن يرفض المصطلح الجديد استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة. فالمجاز ليس بمجرد زخرفة وإنما هو لغة مركبة طورها الإنسان ليدرك بها حالات إنسانية لا يمكن للغة النثرية العادية أن توصلها. وهو أمر على كل حال قائم بالفعل، فنحن حين نتحدث عن الإنسان الاقتصادي أو رجل أوروبا المريض فإننا نستخدم استعارات تتسم بقدر من التركيب من وجهة نظر صاحبها وبمقدرتها التفسيرية للواقع.

(د) من أهم الأشياء في البناء المصطلحي الجديد البحث عما أسميه المقولة الوسط. والمقولة الوسط تنبع من الإيمان بأن الواقع الذي يتعامل معه الإنسان واقع مركب يشبه قوس قزح تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، لا توجد له بداية حادة ولا نهاية حادة ولا حتى وسط مطلق (على الرغم من أنه يمكن افتراض وجودهما من الناحية التحليلية)، ومع هذا يوجد نقطة تركز للظاهرة يمكن أن يجتهد الإنسان في اكتشافها.

(هـ) تحديد المستوى التعميمي للمصطلح ليتناسب مع الظاهرة، أما محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم دائماً فهي تنتهي في عالم الجبر والهندسة والرياضة والأشياء.

(و) سيتحدد مدى نفع المصطلح بمدى تفسيريته لا بمدى دقته أو التزامه بمعايير مجردة معينة.

(ز) يترتب على التغيرات السابقة فتح الباب لإدخال وحدات جديدة في التحليل تنبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية مثل اعتبار الأُسرة وحدة سياسية لا تقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة في العالم الغربي، وهو ما يعطي آفاقاً واسعة. للتحليل تبرز على سبيل المثال الدلالات الحضارية للانتفاضة الفلسطينية التي وظفت الأُسرة لأغراض سياسية واقتصادية عند غياب الدولة الشرعية وهيمنة دولة استيطانية صهيونية.

ثالثاً: بعض البشائر

رغم أننا رسمنا معالم النموذج البديل ومعالم العلم الناتج عنه بشكل مجرد إلا أنه يجب أن نشير إلى أن هناك محاولات جادة لوضعه موضع التنفيذ. وبعض الأبحاث بدأت تتجاوز المرحلة النقدية لتتقدم نحو المرحلة الإبداعية، فهناك بستان الأطفال الثقافي الذي بناه الدكتور عبد الحليم إبراهيم، ومعمار الدكتور بدران، ومحاولة الدكتور حامد الموصلي الخاصة بتأسيس مصنع للأخشاب من سعف النخيل، ولوحات الدكتور عمر النجدي، ودراسات الدكتور جلال أمين في الاقتصاد

والسياسة، ودراسة الأستاذة هبة رؤوف عزت (التي استخدمت وحدة الأُسرة كوحدة تحليلية)، ودراسة الأستاذ نبيل مرقص وتجربته الحية وغيرها من الدراسات، هي كلها محاولات إبداعية محددة وثمرات حقيقية في هذا الطريق. ويمكن أن أشير إلى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري وتصنيفي جديد التي عكفت على كتابتها في العشرين عاماً الماضية والذي حاولت فيها أن أضع نموذجاً تحليلياً للظواهر الاجتماعية تتجاوز الواحدية المادية، والسببية والتفسيرية، وطرحت فيها نموذجاً أكثر تركيبية من النماذج التفسيرية السائدة، وطورت مفهوم الجماعة الوظيفية لدراسة الجماعات اليهودية (والجماعات المماثلة) في العالم، كما طورت مجموعة من المصطلحات التي تعبر عن المقولة الوسط التي سبقت الإشارة إليها، فبدلاً من «ذاتي - موضوعي» تستخدم اصطلاح «أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية»، وأضفنا مصطلحات تقف بين طرفين متناقضين متطرفين:

فشل التحديث	تعثر التحديث	نجاح التحديث
حمائم	دجاج ونعام	صقور
عضوي	تكامل غير عضوي	آلي
جزء لا يتجزأ	جزء يتجزأ	جزء لا علاقة له بالكل
حب	طمأنينة	كره

وينبغي الإشارة إلى الإسهامات الأبداعية لرائد مثل المهندس حسن فتحي الذي رفض الرضوخ للطراز الدولي في المعمار، والدكتور أنور عبد الملك الذي حاول استرجاع البعد الحضاري في دراسته، والدكتور حامد ربيع الذي طور مفاهيم ومصطلحات في علم السياسة ساعدت العشرات من الباحثين على اكتشاف أنفسهم وحضارتهم، كما ينبغي الإشارة إلى إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجماعته المؤسسة، خاصة كتابات د. إسماعيل راجي الفاروقي، فكل هذه الجهود تشكل بدايات ألفبائية الإبداع.

خاتمة

وبعد ، يجب ألا يظن أحد أننا نقلل من القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي، فهي إبداعات مهمة ومعروفة لدى الجميع: ولهذا السبب فإننا لم نلح على أهميتها، فاحتمال إهمالها أو التغاضي عنها أو عدم إعطائها حقّها هو احتمال غير وارد على الإطلاق. فعدد المثقفين العرب الذين يعرفون تاريخ العالم الغربي وإسهاماته كبير للغاية، أما عدد من يعرف تاريخ الصين وإسهاماتها فقد لا يتجاوز عدد الأصابع ولا يتعدى المتخصصين.

ونحن لا ندّعي أن الغرب مسؤول عمّا حدث لنا. فالسؤال عن المسؤول يعني أيضاً من هو

الملوم؟ وهو سؤال غير مهم بالمرة، ولعله من الأجدى أن ندرس كيف حدث ما حدث، ولماذا حدث؟ وكيف يمكن الاصلاح؟ وبدلاً من الحديث عن الامبريالية وحسب، يجب أيضاً أن نتحدث عن «القابلية للامبريالية» (على حد قول مالك بن نبي) و﴿إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِم﴾ (سورة الرعد: ١١) وعلى كلٍّ حال، لم تكن الحضارة الغربية وحيدة في أدعائها المركزية لنفسها، فهذا اتجاه كامن في النفس البشرية (إلا أنه يمكن الإشارة إلى أن مركزية الغرب كانت حالة متطرفة، فقد ساندتها جيوش استعمارية ومؤسسات بحثية ضخمة وبنية اتصالات ليس لها مثيل في تاريخ البشر).

وبعد الجهد التفكيكي النقدي والإبداعي، أي بعد اكتشاف النموذج المعرفي الغربي وتفكيكه وتوضيح هويته، وبعد إعادة تركيبه، وبعد زيادة المقدرة التوليدية للنموذج المعرفي الإسلامي، وبعد تحول الغرب من مركز مطلق إلى تشكيل حضاري ضمن تشكيلات أخرى كثيرة، سننظر إلى الغرب بدون قلق، إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره (كما يفعل بعض دعاة التغريب) أو رفضه بقضّه وقضيضه (كما يفعل بعض الجامدين من السلفيين)، وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات، وسيمكننا الانفتاح الحقيقي عليه بطريقة نقدية إبداعية، تماماً مثل انفتاحنا على الحضارات الأُخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنساني، بما في ذلك العلم الغربي، فنفصل العنصر أو الآلية التي تم نقلها عن المنظومة التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون.

وفقه التحيّز (رغم توجهه الإسلامي الواضح) هو فقه لكل أبناء هذه الأُمّة بأديانهم واتجاهاتهم، أي لكل من يدافع عن هويتنا الحضارية ويرى أنها تستحق الحفاظ عليها. فالإسلام بالنسبة للمسلمين عقيدة يؤمنون بها، وهو بالنسبة لكل من ينتمي لهذه المنطقة النواة الأساسية للحضارة التي ينتمون إليها. ونحن إن لم نتنبه لخطورة الغزوة الحضارية التي تقوّضنا من الداخل والخارج وتقضي على هويتنا وعلى أشكالنا الحضارية ومنظوماتنا المعرفية والقيمية والجمالية، فربما قد يتحقق لنا الاستمرار لا ككيان متماسك له هوية محددة وإنما كقشرة خارجية لا مضمون لها. وفقه التحيّز هو أحد جوانب إسهامنا في هذه المعركة. والله أعلم.

علي الوردي
عالم الاجتماع المثير للجدل

صائب عبد الحميد*

حين تفتح الباب للكتابة عن الفكر العربي المعاصر، فإن الناظر إليها سيرقب أكثر من دهليز تأخذه إلى اطباق متعددة وزوايا متباينة، فالنتاج الفكري لأمّة لا يجمعه شيء الا انتسابه الى هذه الامّة الانتساب الذي لا يمنحه هوية ولا يضفي عليه لوناً واحداً، فترى فيه الاسلامي المحض الذي عاش لهذا الدين، يقابله آخر جنّد شياطينه، أو جندته، لمحاربة هذا الدين! والى جانب هذا وذاك تجد من أخذ من هذا ضغثاً ومن هذا ضغثاً، وكما تجد من أخذ من جانبيها معاً، تجد الاشتراكي، والشيوعي، والقومي ـ والعربي، وتجد الوجودي، والشاك، والعبثي، وتحت كل واحد من هذه العناوين تجد اتجاهات متعددة قد لا تلتقي الا في العنوان الكبير، فعلى الصعيد الاسلامي ـ مثلاً ـ لا معنى للجمع بين سلفي متطرّف وبين مجتهد متفتح لا يرى لزاماً عليه اقتفاء آثار السلف والدفاع عن حيثياتها وتفاصيلها.

وحين يستثنى الاسلامي فنحن أمام متاهات قد لايكون بعض دهاليزها أقل ظلمة من الآخر، ويمكن للدراسة هنا أن تتخذ أحد اتجاهين: اتجاه الجمع والمقارنة، لتلمس عناصر الاتفاق والافتراق، من أجل التقييم مرّة، وبحثاً عن العوامل المؤثرة في منشأة هذه الافكار، والدوافع الكامنة وراءها، مرة أُخرى... واتجاه التفريق، للوقوف عند كل واحد من المفكرين و سبر أغواره، لاجل اكتشافه والتعرف عليه والتعريف به، وربما نقده وتقييمه ايضاً.

فاذا كان لنا أن نطرق هذا الخيار الاخير هنا، فانه من الأيسر على الكاتب العراقي ـ مثلاً ـ أن ينتخب شقيقاً له من بلد آخر، يتفحصه، أو يضعه على طاولة التشريح، او بين المطرقة والسندان، ولا زال الامر مستساغاً عند أبناء بلده، لكن ان يجرب حظه مع مفكر من ابناء مجتمعه الخاص

---

* باحث اسلامي، ومدير مركز الغدير للدراسات الإسلامية في قم.

فإنه قد ركب مركباً صعباً، لما قد ينطوي عليه هذا الخيار من حساسيات كبيرة، تفعل اكثر مما يفعل الخلاف الفكري فرغم الخلاف المبدئي المعمق الذي يتخذه الاسلاميون ـ المغاربة منهم مثلاً ـ تجاه نصر حامد ابو زيد، الا أن هذا الموقف لا يثير من الحساسية معشار ما يثيره لديهم الحديث عن الجابري، ابن بلدتهم!

وهذا ما ألمسه وأنا ألج باحة علي الوردي، مختاراً، قاصداً، لاني لا أثق بأن الجابري او حسن حنفي او أبو زيد او طيب تيزيني او الصادق النيهوم اجدر بالتعريف منه ولا أثق بأنهم اغزر، بل لعلّه هو الأخصب والاقرب.

ولقد دأب الكتاب وهم يتناولون علماً يدور حول أفكاره ومواقفه الجدل، أن يقدموا في البدء براءتهم من أفكاره او تحفظهم على أكثرها، وكأنهم حين يكتبون عن آخر ممن لا يثيرون جدلاً خطيراً في الأوساط التي ينتمي اليها الكاتبون، كأنهم قد آمنوا بكل ما يقول هذا العلم او ذاك او امتثلوا أفكاره حق الامتثال! فكيف نفسر هذا الاعلان المبكر؟ أهو مقتضى الموضوعية في البحث؟ أم هو الأمانة للفكر وللتاريخ؟ أم هو التزلّف؟ أم هو اتقاء شرّ الأشرار الذين يتلقون القول بألسنتهم فلا عقل يقارب، ولا ضمير يحاسب؟

الاتقاء كثير، و ربما يكون له ما يبرره أحياناً، لكن التزلف هو الآخر له ألوان، فبعضه سياسي، وبعضه اجتماعي، وبعضه ديني، وآخر طبقي، او قبلي، أو فئوي، أو غير ذلك... ومهما كان فلست ارى في هذه المبادرات الى اعلان البراءة والتحفظ الا اغراء للغوغاء بجهلهم، والا قذفاً الى الوراء يمارسه الكاتب بحق نفسه!

بهذه الروح اخترت علي الوردي بالذات في اوساطنا الاسلامية هذه، وكلا الطرفين معروف لديّ، لأني أرى أن جيلنا من القراء والكتاب بحاجة حقيقية الى تدريب جاد على حرية الرأي وحرية التفكير وحرية التعبير وحرية الموقف.

وسيرى القارىء اني قد سرت مع الوردي بهدوء تام، هادفاً الى التعريف بالوردي نفسه، لا التعريف بنفسي من خلاله!

ولقد وزعنا هذه القراءة على أربعة محاور الأول: في حياته والتعريف بشخصيته وأجوائه.. والثاني: في فرضياته الاجتماعية.. والثالث: في وجهة نظره في العدالة الاجتماعية.. والرابع: في أهم الاشكاليات الاجتماعية والفكرية التي تناولها الوردي.. تاركين للوردي أن يتحدث بنفسه عن أفكاره ويجادل خصومه ويتلق ردودهم وانتقاداتهم.

المحور الأول

علي الوردي ـ خلاصة حياته الشخصية:

عراقي، بغدادي، كاظمي، ولد في أسرة من الأسر الفقيرة التي تسكن بعض أزقة الكاظمية القديمة.

كان مولده عام اشتعال الأرض بنيران الحرب العالمية الاولى، عام ١٩١٣م، ووفاته أعوام اشتعال أرض موطنه اثر حربين مدمرتين وتجويع مقصود وظلم وابتزاز كبير.

اضطره أهله بسبب الفقر الى ترك المدرسة للعمل عطاراً عند أحد العطارين في محلته، وبقي في هذه المهنة خمس سنين حتى أنعم الله عليه بالطرد منها، وهو يحكي قصته مع هذا العطار فيقول: «كنت مولعاً منذ طفولتي بقراءة الكتب لكن العطار أستاذي المحترم كان يعتقد بأن الكتب هي سر ما يبتلى به كاسب يجلس على باب الله، انه كان يريد مني أن انتصب في جلستي متيقظاً اتصيد المشترين وأقابلهم بترحاب، بينما كنت في قرارة نفسي أكره المشترين ولا يكاد يقبل أحدهم على الدكان حتى أتمتم باللعنة عليه وعلى استاذي معه، وكنت انتهز فرصة غياب استاذي عن الدكان لأنهمك في مطالعة الكتب، ولا أبالي آنذاك بمن يأتي أو يذهب من المشترين، وكانت العاقبة أن طردني استاذي شر طردة، أحمد الله على هذه الطردة، فقد استطعت بعدها أن اتفرغ الى كتبي الحبيبة الى قلبي»[١].

أتم دراسته الجامعية في الجامعة الامريكية في بيروت سنة ١٩٤٣ بدرجة شرف، وسافر الى أمريكا فحصل على شهادة الماجستير في علم الاجتماع من جامعة تكساس سنة ١٩٤٨، والدكتوراه من الجامعة نفسها بدرجة شرف سنة ١٩٥٠ عاد في السنة ذاتها الى العراق فعين استاذاً لعلم الاجتماع في كلية الآداب فأمضى فيها عشرين عاماً، منحته جامعة بغداد بعدها لقب «استاذ متمرّس»، ثم طلب الاحالة على التقاعد سنة ١٩٧٠ واعتزل التدريس حتى وافاه الأجل سنة ١٩٩٥.

ابتدأ حياته الكتابية في العراق في الثلاثينات أديباً متأثراً باسلوب أحمد حسن الزيات، ثم أصدر بعد تخصصه مؤلفاته المعروفة في علم الاجتماع، وفي الادب أيضاً، وهي إضافة الى رسالتيه الجامعيتين: شخصية الفرد العراقي، سنة ١٩٥١، خوارق اللاشعور، وعاظ السلاطين، مهزلة العقل البشري، اسطورة الادب الرفيع، الأحلام بين العلم والعقيدة، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث.[٢]

وأشار الى كتب أخرى يعمل في بعضها، وينوي كتابة بعضها الآخر، فتحدث عن اشتغاله

بكتاب تحت عنوان «تاريخ الصراع الطائفي في العراق»[٣]، وكتاب آخر «حول طبيعة البشر» وصفه بأنه «كتاب العمر» الذي سيضع فيه حصيلة دراساته وتجاربه[٤]، وذكر كتاباً آخر اقترحه عليه بعض اصدقائه بعنوان «الضحك على الذقون» يروى فيه فنون الحكام والمترفين في الضحك على الشعوب والبسطاء[٥]. وحين كان يتحدث عن موضوع الخلافة، وخلافة علي عليه السلام بالخصوص أشار الى أنه سيدرس هذه الناحية باسهاب في كتاب قادم بعنوان «الحقيقة الضائعة في الاسلام»[٦].

رجال أسهموا في صنع الوردي:

ينعى الوردي على الرجال الذين ينسبون سر ماينالونه من النجاحات والمواقع الى أنفسهم وكفاءاتهم وعبقرياتهم، متناسين الظروف التي مهدت لهم ذلك كله، وفي نقد هؤلاء وضع كتابه «خوارق اللاشعور»[٧]. انه يرى ان العظمة الحقيقية لاينالها الا من توافرت فيه ثلاثة شروط وهي:

١ ـ الموهبة. ٢ ـ الظروف المساعدة. ٣ ـ الصدف الحسنة[٨].

وحتى على مستوى الشعوب كان يرى الرأي نفسه، «في سفراتي الى الخارج حاولت الدفاع عن مجتمعنا وتاريخنا بمقدار جهدي، باعتبار ان الشعوب جميعاً هي نتاج ظروفها، وليس هناك شعب افضل من شعب آخر في طبيعته»[٩]. وفي هذا السياق يرى ان ثلاثة رجال كان لهم الفضل في ما وصل اليه:

الاول: استاذه العطار الذي طرده من دكانه، فانصرف الى المطالعة والدرس.

الثاني: انور باشا الذي زجّ تركيا في الحرب العالمية الاولى، الامر الذي ادى الى استقلال العراق من الحكم التركي، «ولولا وجود أنور باشا في تركيا لكنت اليوم عطاراً في أحد أزقة الكاظمية، أو كاتب عرائض على أحسن تقدير».

الثالث: الملك فيصل الاول: الذي انفتح على الحضارة الحديثة، الامر الذي مهد للوردي وغيره ان يسافر من أجل الدراسات العليا والتخصصية.[١٠]

الوردي بين المدح والذم

رغم شهرة الوردي على المستوى الشعبي والجامعي والعالمي فانه بقي سلساً يجتذبك وتجتذبه عن رضا وقناعة، فلم تكن شهرته عليه وبالاً كما حدث لبعض من نال الشهرة، فلم يبتعد الوردي عن ناس أو أهل او جيرة، بل بقي يقصد جمهوره وقراءه، يخالطهم وفي قلبه الرقة، يحاورهم فهو محاور مهذب، ويجادلهم فهو مجادل لبق[١١].

ان عشرات آلاف النسخ من كتبه كانت تنتشر في الاوساط العراقية والعربية، وتنفذ من

الاسواق كأسرع ماينفذ كتاب، والعديد من كتبه قد ترجمه الغربيون الى لغاتهم، والعديد من الجامعات العربية قد استضافته خبيراً متمرساً في مناسبة او اخرى، وكذا بعض الجامعات العالمية.

وقد صدرت آراء متنوعة في كتابات الوردي فالوردي عند سلامة موسى،«كاتب شعبي من الطراز الفريد». وهو عند المستشرق النمساوي جورج كرتكوف « لايكتب في المواضيع المطروقة فقط، بل يتحدث في دائرة معارف أبعد».

وهو عند البروفسور جاك بيرك: «كاتب يحلّق الى العالمية، باسلوبه الذي يضرب في المناطق الحساسة في المجتمع، كفولتير»[١٢]

فكيف يتفاعل الوردي مع هذه السمعة؟

وجه اليه حميد المطبعي مثل هذا السؤال، فأجاب قائلاً: «لا أُحب الجواب على هذا التساؤل لانه يدخل في باب الحديث عن النفس، هو حديث يضر ولاينفع، وعلى كل حال استطيع ان اقول ان سمعتي في الداخل ليست كما تتصورها، وقد يصح ان اقول ان الذين يذمونني هم اكثر من الذين يمدحونني. كنت ذات يوم راكباً في باص من باصات المصلحة فرأيت الى جانبي راكباً لايعرفني وهو يتصفح كتاباً من كتبي، وكان يقرأ بعض العبارات ويشتمني شتماً مقذعاً، وقد اضطررت الى أن أترك الباص في اول محطة توقف فيها لأني خفت ان يعرفني ويواجهني بالشتيمة عياناً.. واذكر مرة اخرى ان احد طلابي في كلية الآداب قدم لي بحثه السنوي المطلوب منه، وكان موضوعه رأي القراء في مؤلفاتي، فكان التقرير مليئاً بالشتائم والنقدات اللاذعة، وقد اعطيت الطالب، درجة عالية على تقريره لاني كنت اعرف انه يذكر الحقيقة»[١٣].

لقد كُتِب في الرد على الوردي اثنا عشر كتاباً، غير عشرات المقالات المنشورة في الصحف، رداً على كتبه ومقالاته، خمسة منها في الرد على «وعاظ السلاطين» وحده![١٤]. وحتى على آرائه في الادب والنحو صدرت ردود لاذعة، كالذي نشرته «آفاق عربية» في شهر آب ١٩٨٦ بعنوان «أوهام الدكتور علي الوردي في النحو العربي» جاء فيه: «ان المتتبع لكتابات الدكتور علي الوردي يجد انه يدور في حلقة مفرغة منذ ثلاثين عاماً، منذ كتابه « الازدواجية في شخصية الفرد العراقي» مروراً بـ « وعاظ السلاطين» ثم كتابه « لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث» وأغلب ما كتبه هو مخالف للمألوف، سواء كانت تلك النظرات في مجال علم الاجتماع أم في مجالات أخرى من المعرفة، ان الدكتور علي الوردي يقحم نفسه في موضوعات لم يستكمل لها عدتها، فحين ألق بدلوه طارحاً اجتهاده الذاتي في النحو العربي جاءت تصوراته فقيرة في محتوياتها، لاتمتلك اي سند علمي به ينال الدكتور الوردي تزكية لما كتب من تعليقات على بعض المسائل في النحو.[١٥]

فكيف يفسر الوردي منشأ هذه الردود والشتائم؟ يقول الوردي: «انني بشر كسائر الناس، اعيش في قوقعتي الذاتية، ولكني مع ذلك كاتب اجتماعي سلكت طريق النقد الشديد لبعض المعتقدات والعادات، وكنت أعرف منذ البداية أن الناس يتعصبون لمعتقداتهم الموروثة وعاداتهم، وهم لايحبون من ينقدها، ولابد انهم يذمونه وينسبون اليه التهم الشنعاء».(١٦)

ان من يتابع كتب الوردي يجد هذا التفسير صادقاً الى حد كبير، مستوعباً لحظ وافر من الذم والنقد الذي صدر بحقه، شأنه في ذلك شأن اي كاتب اجتماعي بارز يتعرض لدراسة طبائع الناس، والكشف عن خفايا النفوس، وعن الدوافع الدفينة، التي لايرتضي الانسان كشفها، وشأن الناقد الذي يزيد على ذلك نقد العادات والتقاليد العرفية والعقيدية لدى الناس.

هذا الحظ ناله مثله في فرنسا فولتير، وفي ايران علي شريعتي، على ما بين الثلاثة من اختلاف في الرؤى والمنطلقات.

لكن ثمة وجه آخر لتبرير بعض الانتقادات التي تلقاها الوردي، وهو الاختلاف في الرؤى والمناهج، الذي لابد ان يظهر عنيفاً ازاء آراء ذات أثر كبير وانتشار واسع، ولم يغب هذا عن الوردي، فقد عرف ان في خصومه من تبنى المنطق الارسطي ومناهج الفلسفة القديمة، فيما يحارب هو الاتجاهين معاً بوضوح لامداراة فيه، وفيهم من غلب عليه التنظير وقد أسماهم الوردي «الفارابيون» او «الفاريون» الذين ينمقون النظريات ويطرحونها دون ان يعبهوا بامكان تطبيقها وتحققها، فيما كان هو رجلاً ميدانياً يتعامل مع الناس لاسيما الاوساط الشعبية منهم، فيعرف ماهو واقعي مما هو نظري بحت.(١٧)

مذهبه الفكري:

هنا نجد ضياعاً يعاني منه الوردي، هذا المفكر الذي عالج قضايا كثيرة بذهن وقّاد، وعقل متحرر من القيود الى حد بعيد، وتحلّى بشجاعة كبيرة في عرض افكاره وتقرير نتائج دراساته، وفي نقد المألوف لدى الناس، ظلّ حتى السنين الاخيرة من عمره حائراً بين المذاهب، متقلباً هنا وهناك، لم يستقر على شيء، وها هو يصف معاناته هذه بلاتردد. ففي مطلع شبابه كانت تهيمن عليه وتملأ وجوده ثلاث نزعات:

الاولى: السعي وراء ملذات الشباب.

الثانية: نزعة التدين من اجل ضمان الآخرة.

والثالثة: نزعة الثقافة الجديدة.

«وكنت تائهاً ضائعاً بين هذه النزعات الثلاث، لا أدري كيف أوفق بينها، وعندما بلغت الشيخوخة وضعفت عندي النزعة الاولى، ادركت اني اصبحت كالغراب الذي اضاع المشيتين

ومع الاسف الشديد».[١٨]

والظاهر من كلامه هذا ندمه على عدم اخلاصه لنزعة التدين منذ البداية، لقد مزجها بالسعي وراء ملذات الشباب، ففقد الاخيرة عن الشيخوخة، فكان كمن اضاع المشيتين، فلا تمسك بالتدين بحقه، ولا احتفظ بملذات الشباب... وتأسفه هذا امر حسن بلاشك، لكن احسن منه الحزم منذ اكتمال الوعي واشتداد العود، الامر الذي يقدم لنا عبقرياً فذاً لا يخالط ايامه العبث.

ـ وفي فترة شبابه كانت تستهويه أفكار سلامة موسى، لاسيما في ترويجه لنظرية داروين، مع انه ينتقد اضطراب سلامة موسى وجنوحه، وقد بقيت معه نظرية داروين الى زمن متأخر، اذ نشرت له جريدة اليرموك في ١٥ كانون الاول ١٩٨٥ مقالاً بعنوان «كوكو والانسان» كوكو، تلك القردة التي احتضنتها عالمة النفس الامريكية «باترسون» واجرت عليها تجارب عديدة حتى اشتهرت في امريكا اشتهار نجوم السينما.

لكن الوردي يعود لينقض نظرية داروين بنتائج البحوث العلمية المتقدمة لينتهي الى قوله: «ان الانسان خلق انساناً منذ بداية امره، وان القرد خلق قرداً منذ بداية امره، واذا كان قد حصل تطور عليهما فهو تطور بسيط لا يفسّر هذا الفرق الكبير جداً بينهما».[١٩]

الاشتراكية والاسلام:

«وفي بداية شبابي كنت اميل الى الاشتراكية الاسلامية، وهي التي تمثلت في دعوة ابي ذر الغفاري، والواقع اني كنت مولعاً بأبي ذر وأتتبع ماكتب عنه في مختلف المصادر، وهذا هو الذي دعاني الى تأليف تمثيلية عنه.. ان الذي جعلني اولع بدعوة ابي ذر هو حالة الفقر والبؤس التي عانيتها في صباي وبداية شبابي، فاني عندما قرأت عن ابي ذر لاول مرة شعرت كانه يدافع عني وعن امثالي،من ابناء الصعاليك». لكن ماذا بعد أن ولّى حال الفقر والبؤس؟ يقول: «ولكني لم ابق متمسكاً بهذا النوع من الاشتراكية، أي اشتراكية ابي ذر، حيث تركتها الى اشتراكية اخرى هي الاشتراكية الفابية التي راجت في بريطانيا في بداية هذا القرن ثم تبناها بعدئذ حزب العمال البريطاني.. ان اشتراكية ابي‌ذر لاتلائم هذه الحضارة المعقدة التي نعيش فيها الآن فقد كان ابوذر يعيش في زمان غير زماننا، ولابد لنا من ان نطوّر مبادئنا تبعاً لتطور الزمن»!

وهل بقيت معه هذه الاشتراكية؟ يقول: « اني في ايامي الاخيرة بدأت اترك الاشتراكية الفابية تدريجياً». فما هو البديل الجديد؟ يقول:«لا أدري أين يصل بي المطاف أخيراً».[٢٠]

من الشك الى الايمان:

بعد شكه الطويل آمن الوردي «ان الانسان ناقص بطبيعته، وهو غير قادر ان يخلق النظام الكامل الذي يرضى عنه الناس جميعاً».[٢١] ويجمل رحلته هذه من الشك الى الايمان بقوله:

«مرت بي ظروف فكرية تشبه التي مرّ بها الغزالي حسبما ذكرها في كتابه «المنقذ من الضلال». فقد صرت في فترة من حياتي مشككاً، ثم عدت اخيراً الى الايمان، ولكنه ايمان صوفي، يختلف عن الطقوسيات التقليدية التي نشأت عليها».(٢٢)

لكن شك الوردي لم يكن مثل شك سلامة موسى وغيره، اذ نلمس آثار الايمان واضحة في اغلب كتاباته على نحو لا غبار عليه، انظر مثلاً استشهاده الغزير بالقرآن الكريم وطريقة تعامله مع آيات القرآن واستفادته منها، وانظر حديثه عن النبي محمد صلى الله عليه وآله، وعلي والحسين عليهما السلام، وانظر تحمسه لمبادئ الاسلام السامية ودفاعه عنها ضد من أساء استخدامها او استغلالها، ولعل أكثر ما تجد هذا في كتابيه «وعاظ السلاطين» و «مهزلة العقل البشري». وسنذكر نماذج منها في المباحث اللاحقة.

كيف قيّم الوردي مؤلفاته:

صنّف الوردي مؤلفاته الى صنفين، كان الاول منها، وجدانياً، ثائراً على الاستسلام للتقاليد وعلى الازدواجية التي لاحظها الوردي في ابناء جيله، وقد استوعب هذا الصنف جميع مؤلفاته في العهد الملكي، وهي:

١ ـ شخصية الفرد العراقي. ٢ ـ خوارق اللاشعور. ٣ ـ وعاظ السلاطين. ٤ ـ مهزلة العقل البشري ٥ ـ اسطورة الادب الرفيع.(٢٣)

وفي حديثه عن كتابه «وعاظ السلاطين» الذي نال شهرة بين القراء اكثر من غيره، يقول عنه بعد ثلاثين سنة من تأليفه: « اني في الواقع لا أحبه! ونادم على تأليفه! فهو في جملة الكتب التي اخرجتها في العهد الملكي، وهو لذلك اقرب الى الاسلوب التوجيهي منه الى الاسلوب الموضوعي، ومن المؤسف أن أراه قد اتخذ سلاحاً في الدعايات السياسية، مع العلم اني لم أكن سياسياً في حياتي».(٢٤)

فهل ينسحب ندمه هذا مع الكتب الخمسة كلها؟ وهل ينسحب على كل ماتضمنته هذه الكتب؟

لاشك ان فيها كثيراً من المواقف الحقّة والآراء السليمة التي لا يظن ان الوردي يندم عليها، خصوصاً وقد مثلت ما يريده في ايمانه الصوفي الذي انتهت اليه رحلته، فلعله انما يريد الندم على اغراقه في نقد الشخصية العراقية ووصفها بالازدواجية دائماً، الامر الذي ركزت عليه مؤلفاته هذه.

انه يقول عن كتابه الاخر «مهزلة العقل البشري» «اعترف ان هذا العنوان قد اخترته في ساعة حماس وغضب، وذلك على أثر الهجمات الشديدة التي جوبهت بها بعد صدور كتاب «وعاظ

السلاطين» فقد صدرت ضد هذا الكتاب عدة كتب، ومقالات لاتحصى، بالاضافة الى خطب المنابر، وتهديدات القتل، وقد خصص أحد خطباء التعزية ليالي رمضان كلها في نقد الكتاب وشتم مؤلفه، ولا حاجة بي الى القول أن كتاب «مهزلة العقل البشري» بعنوانه وفصوله انما هو حصيلة تلك الفترة.

ان عبارة «مهزلة العقل البشري» ليست علمية من بعض الوجوه، لكنها قد تكون علمية من وجود أخرى، يجب ان لاننسى ان كتاب «مهزلة العقل البشري» هو بمثابة صرخة، أو ثورة، على التفكير «العقلاني» الذي كان مسيطراً، وما زال مسيطراً على عقول الكثيرين منا.(٢٥)

فهو وان جدد نظره بعنوان الكتاب وفصوله الى حدٍّ ما، الا انه ما زال مؤمناً بالفكرة الأساسية التي عقد لها هذا الكتاب، واذا تذكرنا ان كتابه هذا قد جاء دفاعاً عن كتابه السابق «وعاظ السلاطين، اقتربنا من تحديد ما ندم عليه الوردي في كتاباته الاولى، ثم يأتي تعريفه بالصنف الثاني من مؤلفاته ليؤكد لنا انه إنما غادر لهجته ولغته في الخطاب، فعدل عن «الصرخة» و «الثورة» الى البحث الموضوعي المنظم، وبهذا وصف كتبه التي ألفها في العهد الجمهوري، بعد ان كانت الغوغاء التي أعقبت ثورة ١٤ تموز ١٩٥٨ قد كانت له بمثابة صدمة كبيرة أوقفته عن الكتابة قرابة خمس سنين، ثم عاد إليها منتخباً المنهج الموضوعي في أول كتاب له من مجموعته الثانية «منطق ابن خلدون» الذي كان عبارة عن محاضرات ألقاها في (معهد الدراسات العربية العالية) في القاهرة، في كانون الثاني ١٩٦٢، ونشرها المعهد في كتاب(٢٦)

ولابد ـ وهذه من أدواء التحقيق ـ ان نذكر أن الوردي قد فاته ذكر أحد كتبه الذي بقي اشبه بالبرزخ بين الصنفين، كما فات حميد المطبعي ان يذكّره به وهو يحاوره، ذلك هو كتابه «الأحلام بين العلم والعقيدة» الذي صدر في عام ١٩٥٩م.

المحور الثاني

الفرضيات الإجتماعية الثلاث عند الوردي:

منذ اول دراساته الاجتماعية، والتي صدرت عام١٩٥١، حاول الوردي تفسير المجتمع العراقي في ضوء فرضيتين؛ احداهما: «ازدواج الشخصية». والثانية :« صراع البداوة والحضارة» ثم اضاف اليها فرضية ثالثة هي فرضية «التناشز الاجتماعي».

ولقد سجل الوردي اكثر من مرة اعترافه بان هذه الفرضيات ليس من بنات أفكاره، بل اقتبس كل واحدة منها من عالم اجتماعي معروف، فالاولى اقتبسها من «مكايفر» والثانية من «ابن خلدون» والثالثة من «اوكبرن» ثم وصف دوره هو بقوله: «غير اني حورت وبدلت في كل

واحدة منها. قليلاً او كثيراً، لكي اجعلها اكثر انطباقاً وانسجاماً مع ظروف المجتمع العراقي وطبيعة تكوينه[٢٧].

وهو يرى ان هذه الفرضيات الثلاث مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً، وقد يصح اعتبارها أوجهاً مختلفة لموضوع واحد، هو موضوع المجتمع العراقي في المرحلة الراهنة. وخلاصة هذه الفرضيات، بحسب التسلسل المنطقي الذي يراه، كما يأتي:

١ ـ صراع البداوة والحضارة:

ان الوطن العربي يشمل اعظم منطقة صحراوية في العالم، وهو يشمل الى جانب ذلك بقاع خصيبة وفيرة المياه، فالصحراء تنتج البداوة، بينما البقاع الخصيبة تنتج الحضارة وقد كانت في الواقع مهداً لأعرق الحضارات البشرية ولهذا كان الوطن العربي ميداناً للصراع بين البداوة والحضارة منذ بداية التاريخ.

ويتضح هذا الصراع بأجلى صوره في العراق...ان العراق، على حد تعبير توينبي، هو بلد (هابيل وقابيل فكان المجتمع العراقي عرضة لمد البداوة وجزرها على توالي العصور، ويمكن القول ان اطول فترة سيطر فيها المد البدوي على العراق هي الفترة الأخيرة التي بدأت منذ سقوط الدولة العباسية، أو قبل ذلك بقليل، ثم استمرت ماينوف على الستة قرون، انهارت فيها سلطة الدولة، واختل نظام الأمن، وتتابعت الفيضانات والاوبئة والمجاعات، مما جعل الحضارة تذوي في العراق، وتستفحل القيم البدوية محلّها.

يكفي لفهم تلك الفترة ان ثلاثة أرباع السكان فيها كانوا يخضعون للتنظيم العشائري، وتسيطر عليهم قيم العصبية والغزو والثأر والدخالة والتسيار وغسل العار وما أشبه ذلك.

أما الربع الباقي الذين يمثلون سكان المدن، فهم وان كانوا يختلفون عن العشائر في بعض الأمور الظاهرية، كالمساكن والملابس وطرق كسب العيش، غير انهم في اعماق نفوسهم لم يكونوا يختلفون عن أولئك كثيراً، فطالماً تعصّب ابن المدينة لمحلّته كما يتعصب الرجل البدوي لعشيرته... وحين ندرس شخصية صاحب الحرفة، المدني، نجده أقرب الى قيم البداوة منه الى قيم الحضارة، فنزعة «الغزو» و «الفرهود» اقوى عنده من نزعة العمل والإنتاج، فهو يميل الى أن يغلب الزبون بدلاً من أن يستميله ويرضيه على طريقة أهل الحضارة[٢٨]. هكذا تمددت أخلاق البداوة لتشكل واحدة من الخصائص العامة في طبيعة المجتمع العراقي، وللوردي أمثلة كثيرة جداً على هذا.

٢ ـ التناشز الاجتماعي:

ان تغيرات هائلة طرأت في العصر الحديث انعكست آثارها على الحياة الاجتماعية، فأصبح

التواصل بين العالم والحضارات المختلفة أمراً شائعاً وميسراً بعد ان كان صعباً وربما متعذراً، انتشر التلغراف والهاتف والمذياع والتلفاز، ووسائل النقل المتطورة، ولكل هذا أثره على الحالة الاجتماعية.

ويمكن أن تحدد نوعين من التغير: تغير بطئ، وآخر سريع، فمن خصائص التغير البطئ ان المجتمع يمكن ان يتكيف معه بمرور الأيام، فلا يظهر فيه صراع عنيف أو تناقض بين القديم والجديد، على منوال ما يظهر أثناء التغير السريع.

من طريف ما يذكر ان عجوزاً من سكان الكرخ حين شهدت عربات «الترام» التي أسسها مدحت باشا بين بغداد والكاظمية، فتحت فمها دهشة وصاحت « بس على الموت مايقدرون»!. وفي عام ١٩٠٨ حين دخلت بغداد أول سيارة خرج أهل بغداد ليتفرجوا عليها، وأخذ الكثيرون منهم ينظرون تحت السيارة ليكتشفوا قوائم الحصان المختفي في بطنها على زعمهم، فهم لم يستطيعوا ان يتصوروا عربة تسير دون ان يجرها حيوان.. وبعد قليل سمعوا أن الافرنج اخترعوا عربة تطير في الهواء، ثم جاء السيل العرم من المخترعات المذهلة، فانهار كل حاجز بين المعقول وغير المعقول في نظرهم، وكان هذا ايذاناً ببدء المرحلة الراهنة، التي انقلبت فيها جميع المقاييس الفكرية والاجتماعية[٢٩].

ان التغير السريع الذي حدث في العراق منذ الحرب العالمية الاولى قد أفاد المجتمع كثيراً، وقفز به الى الأمام من الناحية المادية قفزة لايستهان بها، لكنه في الوقت نفسه قد أنتج مشاكل اجتماعية كبيرة، أهمها في نظر الوردي: مشكلة «التناشز الاجتماعي».

فماذا يريد الوردي بالتناشز الاجتماعي بعبارة أكثر وضوحاً؟ يكتب الوردي: «من طبيعة التغير السريع انه لايؤثر في جميع الكيان الاجتماعي، على درجة واحدة فكثيراً ما يكون هناك جزءان مترابطان ثم يحدث التغير في أحدهما دون أن يحدث في الآخر أو قد يحدث في أحدهما أسرع مما يحدث في الآخر، فيؤدي ذلك الى صراع أو توتر أو تناقض بينهما، وهذا هو ما أسميته بالتناشز الاجتماعي».[٣٠]

ويذكر الوردي للتناشز الاجتماعي نماذج متعددة، منها:

تناشز الحقوق والواجبات:

كان الفرد ينتمي الى القبيلة او المحلة، يفديها بنفسه دون أن يسأل لماذا؟ ويتوقع منها أن تقف الى جانبه في الملمات، ويحترم أعرافها وعاداتها، وعندما جاءت الحضارة الحديثة جلبت مفهوماً جديداً «هو الوطن» بدلاً من مفهوم «العشيرة» او «المحلة» وصارت الحكومة بمؤسساتها وقوانينها هي التي يجب ان يخضع لها الفرد بدلاً من العرف العشائري القديم. وهنا منشأ أحد

مظاهر التناشز الاجتماعي فينا، فنحن حفظنا الحقوق التي لنا على الحكومة، فنتحمس لها ونخطب فيها، ولكن نسينا ان الحكومة لها واجبات على الفرد يجب أن يقوم بها، كان العراقيون في العهد العثماني ـ في الوقت الذي يطالبون الحكومة بحقوقهم ـ يعتبرون الحكومة عدوّة لهم، يفتخرون بعصيان أوامرها، ويحتقرون من يتعاون معها وقد ينظرون اليه كما ينظرون الى جاسوس.. وقد بقيت هذه العادات الاجتماعية شائعة بين الناس من هذه الساعة.. في العراق ظاهرة اجتماعية عامة نكاد نلاحظها في كل مكان، هي ان الفرد العراقي ميال الى انتقاد حكومته، انه يطالبها ان تكون مثل حكومة السويد، لكنه يسلك معها كما كان أبوه يسلك تجاه الحكومة العثمانية، أنه حفظ الحقوق التي له على الحكومة كالمواطن السويدي، لكنه لا يقوم مثله بالواجبات التي لها عليه. ولا يفوته أن يذكر هنا بأنه لا يقول هذا دفاعاً عن الحكومة العراقية، وانما يقرر حقيقة اجتماعية، لا غير.(٣١)

تناشز المرأة والرجل:

يسجل الوردي هنا شكلين لهذا النوع من التناشز ـ يدور الاول حول الوضع التقليدي الحاكم على المرأة وطموحاتها الجديدة، ففي الوضع التقليدي لا يجوز للمرأة ان تبدي رأيها علانية في أمر زواجها، فأهلها هم الذين يفاوضون في زواجها ويساومون على مهرها، وليس لها الا أن تقول «نعم» أما اذا امتنعت عن النطق بهذه الكلمة فقد تتهم بأنها «عاشقة» وقد ينهال عليها ولي أمرها بالعصا، أو يذبحها بالخنجر... لكن المرأة الحديثة بعد ان تعلمت وتوظفت أصبحت لا ترضى لنفسها ان تكون موضع مساومة لا ارادة لها فيها، فهي تريد ان يكون امرها بيدها تختار لنفسها من تشاء.

لقد ساعدت المخترعات الحديثة، لاسيما المذياع، والسينما و التلفاز الذي يعبر عنه الوردي بأنه بمثابة سينما ومرقص ومغنى يأتي بها الانسان الى بيته فينشأ عليها الأطفال ذكوراً واناثاً... ساعدت هذه كلها على انتشار اسطورة الحب، فالفتى ينشد فتاة أحلامه، والفتاة تنشد فتى أحلامها، ويظلون يحلقون في عالم الأوهام السعيدة الى ان يأتيهم يوم يرتطمون فيه بصخرة الواقع التي لا محيص عنها، إنها صخرة التناشز الاجتماعي الذي يحيط بهم من حيث لا يشعرون. مشكلة هؤلاء انهم تغيروا بمفاهيمهم العائلية تغيراً سريعاً بينما جيل الآباء والامهات لم يزل محافظاً على المفاهيم القديمة، أو أنه لم يتغير إلا قليلاً.

وهناك شكل آخر من هذا التناشز يحدث في أعماق الفرد نفسه، فالفتى قد يندفع في الغرام مع فتاة ويغريها بمعسول كلامه حتى اذا استجابت له وأرادت الزواج به، انتفضت التقاليد العائلية القديمة من أعماقه. فنسي وعوده المعسولة لتلك الفتاة وأخذ يبحث عن فتاة أخرى تلائم تلك

التقاليد، ان الفتى العراقي يمكن ان يوصف بأنه «جيمس ستيوارت» في ظاهره، و «حاج عليوي» في باطنه![٣٢]

تناشز الدين والجيل الجديد:

كان رجال الدين في العهد العثماني منسجمين مع الوضع الاجتماعي لعامة الناس، فلا تناشز بينهم وبينه، وكأن أكثر الناس يلجأون الى رجال الدين في حل مشكلاتهم العائلية والاجتماعية وغيرها، ولم يكن هناك أفضل وأقدر من رجال الدين في حل تلك المشكلات اذا هم كانوا يمثلون الطبقة المثقفة في ذلك العهد، علاوة على كونهم يمثلون الدين وتعاليمه المقدسة.

وحين جاءت الحضارة المدنية ونشأ جيل جديد عليها ظهرت فجوة واسعة في العقلية والنظرة الى الحياة بينهم وبين رجال الدين، ومن أهم أسباب هذه الفجوة.

أ ـ التزمت الشديد الذي اظهره رجال الدين في بداية الأمر تجاه ما جاءت به الحضارة الحديثة من أفكار ونظم وأزياء ـ فقد حرّموا المدارس والوظائف، وحرّموا لبس القبعة، وحرموا قراءة الجريدة، وتعلم اللغات الاجنبية، والقول بكروية الارض، والقول بأن المطر من البخار، ونحو ذلك... فلم يكترث الجيل الجديد بهذه المواقف واندفع مع تيار الحضارة الجارف، وحتى ابناء رجال الدين أنفسهم قد اندفعوا في هذا التيار.

ب ـ كان أهم ما يشغل رجال الدين هو التفريق بين الحلال والحرام، بين الطاهر والنجس، وقد يستغرب القارىء حين يجد ان الطهارة تستغرق حيزاً كبيراً جداً من مجلدات الفقه وأوقات الفقهاء، مع العلم ان هذا الموضوع لم يأت عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه سوى أحاديث معدودة لكن الفقهاء فرّعوا فيها وفصّلوا جيلاً بعد جيل حتى وصلوا بها الى هذا التضخم العجيب ... اما المتعلمون من الجيل الجديد فلم يعودوا يحتاجون الى مثل هذه القضايا، ولم تعد تشغلهم أيضاً او ربما هم لا يسألون عنها: فقد جاء الاهتمام بوجود الجراثيم وعدم وجودها ليغلب على الاهتمام بالنجاسة والطهارة.

ج ـ لا يزال رجال الدين يجرون في كتاباتهم وخطبهم على قواعد المنطق الارسطوطاليسي القديم وهو منطق يصلح للجدل، لكنه لا يصلح لاكتشاف الحقائق او التثبت منها. أما الجيل الجديد فلم يعد يقرأ مثل هذه الكتب لانه مشغول بكتب أُخرى.

د ـ نشأت في العهد العثماني طقوس دينية ملائمة لعقول الناس آنذاك ومنسجمة مع قيمهم الاجتماعية، وحين جاءت الحضارة الحديثة وتفتحت اذهان الناس على اشياء جديدة بقيت تلك الطقوس على حالها، وربما نما البعض منها وتضخم، ووقف رجال الدين من هذا التضخم « المخزي» ـ على حد تعبير الوردي ـ بين مؤيد و متفرج. خلاصة القول: ان رجال الدين لم

يستطيعوا ان يجاروا التغير الفكري الذي حدث في العصر الحديث، ومن تغير منهم كان تغيره بطيئاً بالمقارنة الى التغير الهائل الذي حدث في عقلية الكثير من الناس.(٣٣)

ومع هذه الفقرة الاخيرة لابد من وقفة ولو قصيرة... فقد يكون الوردي مصيباً حين يناقش ظاهرة عامة فيسلط الضوء على الصورة الغالبة فيها، لكن من ناحية علمية فإن البحث سيفقد موضوعيته حين يغض الطرف عن علامات بارزة في هذا الموضوع لها اثرها المهم وثقلها الكبير، فلقد علم الوردي الشيء الكثير من سيده السيد هبة الدين الشهرستاني، وعاصر السيد الشهيد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد جواد مغنية، والشيخ المظفر، خصوصاً وقد ألف الوردي كتابه هذا سنة ١٩٦٩م. فما كان يشكوه من التناشز الاجتماعي بين الجيل الجديد وبين رجال الدين الذين حافظوا على طريقة التفكير القديمة، قد اختفت معالمه مع هؤلاء الاعلام ونظرائهم، ناهيك عن الدور الكبير الذي يقوده المثقفون الاسلاميون في ردم هذه الهوّة.

يعود الوردي ليوجز مفهوم «التناشز الاجتماعي» بقوله: يجب ان لا ننسى ان الحضارة هي عادات ونظم اجتماعية، قبل ان تكون افكاراً ومحفوظات، فالفرد في البلاد الراقية حضارياً ينشأ في حياته البيتية على عادات تلائم الحضارة التي يعيش فيها، فلهذا فهو اذا كبر لا يجد فرقاً كبيراً بين حياته الاولى في طفولته وبين حياته الثانية في كبره، اما الفرد عندنا فهو قد ينشأ في بيئة محلية مفعمة بقيم العصبية، حتى اذا كبر تعلم افكاراً مناقضة لتلك القيم، وهو بذلك قد يجد نفسه مضطراً ان يجاري هذه تارة وتلك تارة اخرى(٣٤).

٣ـ ازدواج الشخصية:

الفرضية الثالثة من فرضيات الوردي في دراسة المجتمع العراقي... ينبّه في البدء الى وجود فرق كبير بين ازدواج الشخصية في المعنى النفسي، وبين هذا المفهوم في المعنى الاجتماعي الذي يعني ان يسلك الانسان سلوكاً متناقضاً دون أن يشعر بهذا التناقض او دون ان يعترف به، وهو ينشأ عن وقوع الانسان تحت تأثير نظامين متناقضين من القيم او المفاهيم، فهو يتأثر بأحد النظامين تارة، وبالآخر تارة أخرى

ـ ومن أمثلة ذلك : التناقض القائم بين التعاليم الدينية والقيم المحلية في العهد العثماني، فقد يتأثر الفرد بالمواعظ الدينية البليغة، وقد يعظ بها غيره أيضاً لكنه يسير في حياته وفق القيم المحلية التي نشأ عليها والتي تناقض التعاليم الدينية كل المناقضة، وهو يفعل ذلك دون أن يفطن الى ما في سلوكه من ازدواج عجيب.

ـ اما الازدواج الحديث فقد أصبح منتشراً بين شتى فئات السكان، لاسيما المتعلمين منهم، وربما صح القول ان كل متعلم أو شبه متعلم، يكاد لا يخلو من ازدواج في شخصيته قليلاً او كثيراً...

ان الذي يستمع الى خطاباتنا ومقالاتنا يحسب اننا وصلنا في علاقاتنا الاجتماعية الى أرقى ما وصلت اليه الأمم المتقدمة قبلنا. ولكن هذا «الرقي» لا يعدو طور الكلام في الغالب، اذ لا تكاد تتغلغل في المجتمع حتى تجده لم يتغير في عادته عما كان عليه في الماضي الا قليلاً.

من أبرز مظاهر الازدواجية هذه: ظاهرة الوساطة، فنحن ننبذها ونعدها ظلماً حين تكون لصالح غيرنا على حسابنا، لكننا نستبشر بها ونحترم من يمارسها حين تكون لصالحنا.

وقد يستفحل هذا الازدواج عند بعض الذين يعملون في السياسة ويتزعمون الجماهير، فهم يخطبون ويهتفون بمبادىء العدالة والمساواة واعطاء كل ذي حق حقه ولكنهم لا يكادون يتولون مناصب الحكم حتى ينسوا ما هتفوا به، ويأخذون بمبدأ الوساطة لصالح أصحابهم ورفاقهم.

مما يجدر ذكره في هذا الشأن ان الناس ليسوا كلهم على درجة واحدة في ازدواج الشخصية، فمنهم من يشتد فيه الازدواج، ومنهم من يضعف فيهم، وبين هؤلاء وهؤلاء درجات شتى.

والملاحظ في الحياة الاجتماعية بوجه عام انه كلما كان الفرد أكثر انتقاداً لغيره كان الازدواج فيه أشد[٣٥].

المحور الثالث

العدالة الاجتماعية والثورة أو (محمد وعلي والحسين في فكر الوردي):

للعدالة الاجتماعية والثورة في كتابات الوردي نصيب وافر يجعله في دعاة الاصلاح الاجتماعي المتحمسين، وقد تميز خطابه هنا بالواقعية العملية والمستمدة من التجارب التاريخية التي قادها عظماء الثوار المصلحين، بعيداً عن لغة التنظير والتهريج. ويرى المتتبع لدعوة الوردي الى الاصلاح أن معينه ومصدره الاول هو سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامامين علي والحسين عليهما السلام. اذ لا يكاد يغيب اسم احد هؤلاء العظماء الثلاثة عن اي حديث للوردي عن الاصلاح والثورة.

الكفاح والتدافع الاجتماعي:

يقول الوردي أنا اؤمن بأن محمداً كان «الثائر الاعظم»... ونحن لا نستيطع أن نفهم ثورته الا اذا درسنا سيرة تلميذه علي بن ابي طالب عليه السلام، فبدراسة هذا التلميذ المخلص ندرك سرّ الاستاذ... لقد كان محمد ثائراً، وبقي ثائراً حتى مات، وكذلك كان تلميذه علي بن ابي طالب، ولهذا وجدنا المهاجرين والانصار الذين اتبعوا محمداً في ساعة العسرة يتبعون علياً حين قاد الثورة من جديد على خصومها من قريش..

وصف الخصوم علياً بأنه سفك دم المسلمين، وهذا الوصف ذاته هو الذي قال به أعداء محمّد حين سمّوه «نبي الحرب» كأنهم يظنون أن مكافحة الظلمة والمترفين أمر هيّن جداً، يستطيع أن

يقوم به المصلح عن طريق الخطب والمواعظ الرنانة!. يقول علي (عليه السلام) في احدى خطبه: «ولقد كنا مع رسول الله نقتل آباءنا وأبناءنا واخواننا وأعمامنا، ما يزيدنا ذلك الا إيماناً وتسليما وصبراً على مضض الألم وجداً في جهاد العدو، ولعمري لو كنا نأتي ما أتيتم ما قام للدين عمود ولا اخضرّ للايمان عود، وايم الله لتحتلبنها دماً، ولتتبعنها ندماً» وهذه الكلمة من علي تشبه في مغزاها الاجتماعي تلك الآية التي اذنت بالقتال للمهاجرين والأنصار عند الهجرة وهي تشير الى أن الدين لا يقوم الا بالكفاح والتدافع الاجتماعي، وما الهجرة في الواقع الا نضال وتضحية وترك المال والأهل في سبيل مكافحة الطغاة والمترفين(٣٦).

العدالة والجماعة:

كتب معاوية الى الرسل الذين ارسلهم علي عليه السلام إليه: «اما بعد، فإنكم دعوتم الى الطاعة والجماعة، فاما الجماعة التي دعوتم إليها فمعنا، واما الطاعة لصاحبكم فلا نراها، ان صاحبكم قتل خليفتنا وخرّق جماعتنا...»!!، فيما كتب الامام علي (عليه السلام) الى معاوية جواباً قال فيه: «اما بعد، فإنا كنا نحن وأنتم على ما ذكرت من الألفة والجماعة، ففرّق بيننا انّا آمنا وكفرتم، واليوم أنا استقمنا وفتنتم...» فكان جواب علي إذن أن وحدة الجماعة غير ممكنة ما دام هناك أناس مستقيمون يقابلهم أناس مفتونون، فالامام علي اذن لا يهتم بوحدة الجماعة بمقدار اهتمامه باستقامة المبدأ الذي يسعى نحوه... وهنا انشق المسلمون الى طائفتين: طائفة الجماعة، وطائفة العدالة(٣٧).

يقال ان ابن عمر رأى الحسين اثناء خروجه على يزيد فقال له: «انا شدك الله يا أبا عبدالله ان لا تفرق جماعة المسلمين»!. فقال له الحسين : «والله يا ابن عمر لو كان أبوك حيا لنصرني»، فهنا تلاحظ رأيين متناقضين: أحدهما يفسر الدين بأنه وحدة الجماعة، والآخر يفسره بأنه ثورة على الظالمين(٣٨).

وهذان الرأيان نلاحظهما في جميع العصور القديمة فدعاة السلاطين يدعون الى وحدة الجماعة، بينما يدعو المعارضون الى مبادىء العدالة والمساواة، ومما يلفت النظر أن الانبياء كانوا جميعاً من أصحاب الرأي الثاني، ولهذا كانوا أميل الى تفريق الجماعة منهم الى توحيدها، والى هذا أشار القرآن في بعض آياته: «ولوشاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم كفر ولو شاء الله مااقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد»(٣٩).

قال القرآن ذلك جواباً لقريش حين اتهمت محمداً بأنه فرق الجماعة، وهذا الجواب يشبه جواب الامام علي عليه السلام حين اتهمه معاوية بأنه فرق جماعة المسلمين... بل الانجيل كذلك يشير الى هذا الرأي، يقول عيسى (عليه السلام) لتلاميذه «اتحسبونني اتيت لأمنح الأرض

سلاماً؟ كلا، انما هو الصدام والانقسام، خمسة في البيت ينقسم ثلاثة منهم على اثنين، واثنين على ثلاثة».

اما الجماعة فهم في اعماق قلوبهم من وعاظ السلاطين وان تظاهروا بخلاف ذلك... ان كل داعية من دعاة الاصلاح لابد ان يفرق بدعوته الجديدة جماعة الامة ويمزق شملها، انه يفرقها لكي يجمعها من جديد على قاعدة جديدة[٤٠].

يعتقد وعاظ السلاطين ان كفاح الظالمين أمر هيّن جداً، فهو في نظرهم كغيره من امور الاصلاح الاجتماعي، لايحتاج الا الى حبّ المواعظ الرنانة على رؤوس الناس «ايها الناس لا تظلموا فإن الله لا يحب الظالمين...»!. وهم يظنون ان الظالم سوف يرتدع عن ظلمه حالما يستمع اليهم، ونسوا ان الظالم لا يدري بنفسه أنه ظالم، فهو يتخيل نفسه أعدل الناس وأكثرهم جهاداً في سبيل الله!![٤١].

يروي المقريزي ان يوسف بن عمر، والي هشام على العراق، ايام الثورة الزيدية صعد على المنبر في يوم جمعة، وقال: «إن اول من فتح على الناس باب الفتنة وسفك الدماء هو علي وصاحبه الزنيجي»! ويقصد بالزنيجي عمار بن ياسر، استهانة به لنسب امه الزنجية! يبدو ان يوسف بن عمر أخذ هذا الرأي من أسياده الامويين، فالامويون كانوا يعدون كل ثائر عليهم ثائراً على دين الاسلام وخارجاً على طاعة الله... ومن هنا نفهم القول الذي جاء به القاضي ابن العربي حول ثورة الحسين بن علي وهو لا يختلف في مغزاه الاجتماعي عن قول يوسف بن عمر عن علي وعمار او ما قاله هشام عن زيد بن علي... يقول ابن العربي عن الحسين: «انه قتل بسيف جده»!!. ويعني بذلك انه قتل بسيف الاسلام، لأنه في نظر ابن العربي خرج على دين الاسلام حين خرج على امام زمانه يزيد بن معاوية!!.

ولكننا حين نستمع الى رأي الحسين نفسه نجده من نوع آخر فالحسين قال اثناء ثورته على الامويين: «الا وان هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، واحلّوا حرام الله وحرموا حلاله».[٤٢]

ومنطق الامويين ووعاض السلاطين مع علي والحسين وزيد هو نفسه منطق قريش مع محمد صلى الله عليه وآله وسلم، يقول عبد الله بن عمرو: «حضرتهم وقد اجتمع أشرافهم يوماً في الحجر فذكروا رسول الله، فقالوا: ما رأينا مثل صبرنا على أمر هذا الرجل قطّ، سفّه أحلامنا، وشتم آباءنا، وعاب ديننا، وفرّق جماعتنا، وسبّ آلهتنا، لقد صبرنا منه على امر عظيم»!

وشوهد عمر بن الخطاب قبيل اسلامه يبحث عن محمد، فسئل عن سبب ذلك، فقال: «أُريد محمداً هذا الصابيء الذي فرق أمر قريش وسفّه أحلامها وعاب دينها وسبّ آلهتها، فأقتله»!

وهنا تتضح بجلاء طبيعة المشادة في الرأي بين الجبهتين المتضادتين في المجتمع، فالجبهة المحافظة تريد وحدة الجماعة وصيانة قوتها، بينما الجبهة الجديدة تريد الاصلاح الاجتماعي بغض النظر عما في ذلك من ضعف وتفرق.(٤٣)

ديمقراطية الاسلام:

لاشك ان هذا الاصطلاح غير سليم، سيما اذا عرفنا ان الديمقراطية نظام، والاسلام نظام آخر، لكنه كان اصطلاحاً شائعاً ورائجاً في عصر الوردي حتى عند بعض الاسلاميين، مثله مثل الاصطلاح الاخر «اشتراكية الاسلام» الذي كان رائجاً الى الحد الذي رأينا فيه الشيخ مصطفى السباعي يؤلف كتاباً بعنوان «اشتراكية الاسلام». ولا يعنينا هنا محاكمة هذا الاصطلاح، ان الذي يعنينا هو ان نرى كيف كان الوردي يفهمه ويدعو اليه. يكتب الوردي: بدأ الاسلام في أول أمره نظاماً ديمقراطياً، ولكن الديمقراطية اختفت منه بعد ما رفع معاوية المصاحف، وقال للمسلمين: «تعالوا نحتكم الى كتاب الله» وكانت نتيجة الاحتكام هذا أن تولى يزيد امر المسلمين، وقال:

لعبت هاشم بالملك فلا ... خبر جاء ولا وحي نزل!!

ونحن حينما نشاهد الترف الخبيث مستحوذاً على سلاطين المسلمين وامراء المؤمنين يجب ان لا ننسى تلك الثورة الشعبية الكبرى التي قام بها ابو ذر وعمار وعلي بن ابي طالب في مكافحة هذا الترف عند ظهوره في تاريخ الاسلام. لقد كانت تلك الثورة فاشلة، لاشك في ذلك، فهي قد سبقت زمانها بعدة قرون، حق لها اذن ان تفشل، ولكنها مع ذلك بقيت في التاريخ رمزاً لديمقراطية الاسلام، ودليلاً صارخاً على ان حكومة الاسلام نشأت في أول الامر من الشعب وبالشعب ومن أجل الشعب. لقد كانت هذه الثورة امتداداً للثورة المحمدية، ولو درسنا هذه الثورة في بدايتها ونهايتها لوجدناها ديمقراطية تحارب الاسياد المترفين وتجعل الناس سواسية امام الله وامام القانون.(٤٤)

كان معاوية قد عود أهل الشام على طاعة السلطان، وعلى عدم الجدل في أمره منذ زمان بعيد. ورأيناه في ايام عثمان يمنع كل متحدث منطيق من الاختلاط بأهل الشام، فلما اختلط أبو ذر بفقراء الشام واخذ يحدثهم بما عرف عنه من نزعة «اشتراكية» كتب معاوية الى عثمان يقول له: ان أباذر يريد ان يفسد أهل الشام! لقد اتخذ معاوية لنفسه الحراس والجلاوزة يسيرون معه في موكب اذا سار في شوارع الشام، كما تفعل القياصرة تماماً. اما على بن ابي طالب فكان يسير في الكوفة على غير هذه السيرة، قيل انه كان يمشي في شوارع الكوفة منفرداً، فيتحدث الى البقّال والقصّاب، ويجالس اصحاب الدكاكين، وحدث مرة اثناء سيره الى صفين ان بعض دهاقين الانبار رأوه فترجلوا وأخذوا ينحنون بين يديه كما اعتادوا ان يفعلوا في سالف الازمان، فقال لهم:

«ماهذا الذي صنعتموه»؟ قالوا : «خلق منا نعظم بـه أمـراءنـا» فـقال : «واللـه مـا ينتفع بهـذا امراؤكم،وانكم لتشقون على انفسكم في دنياكم، وتشقون به في آخرتكم».

فالنزاع بين علي ومعاوية ليس مسألة بسيطة كما يظن بعض الفقهاء والمفكرين القدماء،انها بالأحرى صراع بين الديمقراطية والاستبداد،او بـين الشـورى والطـاعة،او بـين نـظام العـدالة والمساواة ونظام الطغيان والاستئثار.(٤٥)

علي رمز للثورة وبلسم للمظلومين:

بعد كلام طويل حول الناس والعدالة،يرى فيه الوردي ان الناس يدعون حب العدالة، ولكنهم ينفرون من الحاكم العادل الذي لايفضلهم على سواهم مـن النـاس، والذي يهـدد مـصالحهم الشخصية،ويجعل من هذه الظاهرة سبباً في تفرق الناس عن علي عليه السلام. ثم يثير سؤال على لسان بعض السائلين: اذا كان الناس قد نفروا من علي وكرهوه في حياته،فما هو السـبب الذي جعلهم يحبونه او يغالون في حبه بعد وفاته؟

يبدأ جوابه بالمثل السائر: لاتعرف قدري الا بعد ان تجرب غيري، ثم يقول: عاش الناس في عهد علي وهم لايعرفون قدره، فلما مات وتولى على منصة الحكـم بـعده حكـام مـتغطرسون جائرون احسّ الناس بأنهم خسروا بموت علي خسارة لاتعوض ابداً...اندفعت جماهير الناس مع رؤسائهم نحو جانب معاوية وتركوا علياً وراءهم وهم يظنون ان الامر بسيط، لايعدو كونه اختلافاً بين زعيمين يدينان بدين واحد، ويصليان صلاة واحدة، ويتلوان كتاباً واحداً...ثم تبين لهم بعد مرور الزمن ان الامر أعمق من هذا، حيث رأوا ان سياسة علي كانت أنفع في المدى البعيد، وأن سياسة معاوية كانت براقة مغرية في الظاهر ولكنها تحـتوي في بـاطنها عـلى سمّ زعـاف لهم...لقد كانت الدولة التي أسّسها معاوية دولة قومية طبقية، فكانت تضع رعاياها في درجات متفاوتة، فقريش في حسابها افضل من بقية العرب، والعرب افضل من الموالي، والموالي افضل من اهل الذمة، واهل الذمة افضل من الكفار الذين مصيرهم جهنم وبئس المصير.

اما علي بن ابي طالب (عليه السلام) فكانت سياسته على النقيض من ذلك، فكان يعطف على اهل الذمة ويعاملهم معاملة المسلمين، اما التفريق بين العرب والموالي فلم يخطر له على بال، حتى الكفرة كان لا يحب محاربتهم قبل محاربة الظالمين من المسلمين انفسهم.

وشاءت الاقدار ان يحكم العراق بعد موت علي بمدة قصيرة رجل اشتهر في التـاريخ بـظلمه المفرط وقسوته البالغة، وهو الحجاج بن يوسف الثقفي، الذي يصح ان نسميه «نيرون الشرق». وكان الحجاج بالاضافة الى ظلمه المفرط يبغض علياً وشيعته اشد البغض، وقد اشتد في مطاردة الشيعة وفي تعذيبهم وصلبهم على جذوع النخل، حتى صار الرجل يتمنى ان يقال له زنديق او

كافر ولا يقال له انه يحب علي بن ابي طالب. وبهذا صار اسم علي مرادفاً للتذمر من الظلم والنقمة عليه، والمظلوم عادة يتخذ لمظلوميته ملجأً روحياً. فكان اسم علي اذن بمثابة البلسم يتخذه المظلومون دواءً لجروح قلوبهم.

كنت اتجول ـ يقول الوردي ـ ذات يوم في الصيف الفائت «اي في سنة ١٩٥٥» في زقاق من ازقة طهران مع رفيق لي، فلاحظنا على باب احد المساجد هناك العبارة التالية:« قال الله تعالى: ولاية علي بن ابي طالب حصني فمن دخل حصني أمن من عذابي». فأبدى الرفيق اشمئزازه من هذه العبارة، وعدّها غلوّاً لا يلائم العقل السليم، فليس من المعقول في نظره ان يأمن الانسان من عذاب الله، بمجرد ان يقول انه يحب علياً او يتولاه. يقول الوردي: اننا قد نستهجن هذه العبارة لو نظرنا اليها بمنظار هذا الزمان الذي نعيش فيه، اما لو نظرنا اليها بمنظار ذلك الزمان الذي شاعت فيه هذه العبارة بين الناس لوجدناها معقولة، والفكرة قد تبدو مستهجنة اذا جردناها من اطارها التاريخي...الواقع ان ولاية علي بن ابي طالب كانت في العهد الاموي شعاراً له مغزاه الاجتماعي ودلالته السياسية، فالدولة الاموية قامت على أساس مخاصمة علي والثلب فيه، فلما استتب لها الامر جعلت دستورها سب علي واعلان البراءة منه، ومعنى هذا ان أية فضيلة تروى لعلي كانت تعد آنذاك بمثابة التشهير بالدولة واعلان الثورة عليها...صار اسم علي رمزاً لمحاربة الدولة، فلم يكن من الهين على رجل ان يقول انه يحب علياً ثم يبقى محافظاً على ماله ونفسه، ومعنى هذا ان ولاية علي صارت غالية الثمن عظيمة الكلفة، فهي لم تكن يومذاك كماهي في عصرنا الحاضر كلمة يلعق بها اللسان من غير ان تكون لها دلالة اجتماعية او سياسية، لقد نسي الناس الوضع الدقيق الذي كان فيه «حب علي» يعني السجن والعذاب، او ضياع النفس والمال[٤٦].

هذه نبذة فقط من خطاب الوردي في العدالة والثورة، بل قل هي نبذة من حضور محمد وعلي والحسين صلوات الله وسلامه عليهم في فكر الوردي، والصورة الكاملة اكبر من هذا بكثير، لاسيما في الحديث عن علي بن ابي طالب عليه السلام، فلقد كتب الوردي في كتابيه الشهيرين «وعاظ السلاطين» و«مهزلة العقل البشري» عن امير المؤمنين عليه السلام مالو جمع من الكتابين لزاد حجمه على حجم اي واحد منهما، وهو في الوقت نفسه من افضل ما كتب عن الامام علي عليه السلام في عصره على الاقل، فهو اعمق واصدق كثيراً مما كتبه طه حسين او العقاد او غيرهما من هذه الطبقة.

دفاع عن محمد صلى الله عليه وآله:

للوردي مع اخطاء المستشرقين وأحكامهم الجزافية وقفات نبيلة وذكية دفاعاً عن الاسلام ونبي الاسلام عليه وآله افضل الصلاة والسلام نذكر منها هذه المقاطع:

١ ـ فيما كان الوردي يقرر ظاهرة مرور المجتمع بفترة من الشك والحيرة تسبق اي دعوة اصلاحية، وهي ما تُعرف احياناً بفترة (الارهاص) ينتقل الى مازعمه بعض المستشرقين من ان الاصلاح الديني في مكة بدأ على يد (الحنفاء) وجاء محمد بعد ذلك فاغتصبه منهم ونسبه الى نفسه، ثم بنى عليه دعوته الاسلامية الكبرى.

فيرد قائلاً: وعندي ان رأي المستشرقين هذا زعم باطل، فالحنفاء كانوا دعاة شك اكثر مما كانوا دعاة يقين، وهم في هذا يختلفون عن النبي محمد صلى الله عليه وآله اختلافاً كبيراً، ومحمد لم يكن بالشاك او الحائر مثلهم، والواقع ان التاريخ لم يشهد مؤمناً صادق الايمان كهذا الرجل الا نادراً(٤٧).

٢ ـ يتهم بعض المستشرقين محمداً صلى الله عليه وآله بأنه كان من طراز جنگيزخان! قائداً بدوياً وجّه امته نحو الغنيمة والغلبة، ولذلك شرع لاتباعه شرعة الحرب والقتال بخلاف مافعل المسيح (عليه السلام) قبله.

ينقض الوردي هذه المقارنة في بحث فيه تفصيل الى حدّ ما، فهو يرى ان نبي الاسلام قد سار في بدء دعوته بمثل سيرة المسيح، يدعو الى ربه بالطريقة السلمية، ويحض اتباعه على العفو والصبر ومقابلة السيئة بالحسنة، وبقي على ذلك مدة طويلة تناهز ثلاثة عشر عاماً، وكانت نتيجة ذلك ان قريشاً اجتمعت على قتله وكادت تنجح فيه لو لم يهيىء الله له خيط العنكبوت وبيض الحمام، ولو ان قريشاً نجحت في قتله آنذاك لذهب محمد في التاريخ كما ذهب اخوه المسيح من قبل،ولما وجد المؤرخون بينهما فرقاً كبيراً، ولم يكد محمد يصل المدينة سالماً حتى بدأ يغيّر خطته تجاه قريش، فقد ادرك بعد التجارب المرّة التي مرت عليه في مكة ان قريشاً لا ترضخ للدعوة الا اذا اخضعها بحد السيف، وادرك كذلك ان العرب لايدخلون في الاسلام الا اذا انتصر على قريش، ويستشهد الوردي لرأيه هذا بما استنتجه توينبي في دراساته لتاريخ الاسلام، اذ يقول ان سيرة محمد في بدء دعوته تدل على انه كان صادقاً في ايمانه مخلصاً لرسالته، اما ماحدث بعد الهجرة من تحول في سيرته فمرده الى انه كان يعيش في مجتمع يختلف عن مجتمع المسيح اختلافاً كبيراً(٤٨).

وقد رأينا ان عرب الصحراء لم يدخل في الاسلام منهم الا رجل واحد، هو ابو ذر الغفاري، وامر هذا الرجل عجيب، ولكنهم دخلوا في دين الله افواجاً افواجاً بعد فتح مكة، وقد سمي العام الذي تلا عام الفتح بـ«عام الوفود» لكثرة من وفد على النبي فيه من القبائل العربية.

ويعد نيكلسون معركة بدر من اعظم المعارك العالمية التي غيرت وجه التاريخ. ثم يرى الوردي ان الحروب المحمدية لم تكن سوى مظهر من مظاهر الثورة الاجتماعية التي قام بها، لينتقل في

جوابه الى سيرة ابن اسحاق وهو يجد فيها جماع كلامه، وصولاً الى آية الاذن بالقتال: «اذن للذين يقاتلون انهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير. الذين اخرجوا من ديارهم بغير حق الا ان يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً ولينصرن الله من ينصره ان الله لقوي عزيز. الذين ان مكاناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الامور).

ليلمح في هذه الآيات التي اذنت بالقتال لاول مرة اموراً ثلاثة:

الاول: ان الله لم يأذن للمسلمين بالقتال الا لأنهم كانوا مظلومين مضطهدين من جراء فكرة آمنوا بها.

الثاني: ان التنازع الاجتماعي، او التدافع بين الناس، امر طبيعي، ولولاه لما نشأ دين على وجه الارض يعبد به الله.

والثالث: ان المسلمين اذا انتصروا على خصومهم فسوف يقيمون الصلاة، ويؤتون الزكاة، ويأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، والله لاينصر الا من انتصر له.

يقول: اننا لا نفهم شرعة الحرب في الاسلام الا اذا فهمنا هذه الآية، وادركنا مافيها من مبادئ اجتماعية هامة، ففيها يتضح ان الاسلام ثورة اجتماعية، يقاتل فيها المظلومون عن حقّهم في الحياة، وهم انما يقاتلون المترفين لكي يحققوا نظام العدالة والمساواة بين الناس وينشروا بينهم امر الله.(٤٩)

ـ ومن مزايا محمد انه ترك في امته اثرين مختلفين، فهو قد وحّد العرب و وجههم نحو الفتح من جهة، وهو من الجهة الاخرى قد علّمهم ديناً فيه قسط كبير من تعاليم العدالة والمساواة، ولهذا وجدنا العرب الفاتحين يحملون القرآن في يد، والسيف في اليد الاخرى.

ـ لو قارنا بين محمد وجنگيزخان لوجدنا بوناً شاسعاً، محمد لم يوجه العرب نحو الفتح من اجل الفتح ذاته، انما قصد من الفتح انقاذ الشعوب المفتوحة مما كانوا يعانونه من ظلم الفاتحين قبله، وقد صرح القرآن بذلك حيث وصف اتباع محمد بأنهم (الذين ان مكناهم في الارض اقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وامروا بالمعروف ونهوا عن المنكر).

ـ يحاول بعض المستشرقين ذم الاسلام اذ وصفوه بانه كان يحمل القرآن باحدى يديه، والسيف باليد الاخرى، ومادروا انهم يمدحون الاسلام من حيث ارادوا ذمّه! فالاسلام قد انتج بهاتين اليدين تفاعلاً اجتماعياً لايخمد له اوار، فكان يخضع الناس من جانب، ويثيرهم من جانب آخر، فانبعثت من هذا التناقض، بين الاخضاع والاثارة، حركة اجتماعية قلّما نجد لها مثيل في التاريخ.

ومن هنا وجدنا في كل بلد يفتحه العرب ثورة تنادي: «وامحمداه»[٥٠]

٣ ـ يبدأ بعض مواقفه الدفاعية هذه مع الشاعر معروف الرصافي، وينتهي بها الى آراء المستشرقين ومقولاتهم، اذ يرى الرصافي ان الغاية التي ينزع اليها محمد صلى الله عليه وآله ليست بدينية محضة، بل يريد ان يحدث نهضة كبرى، او مجموعة عربية كبرى، تكون اجتماعية سياسية يقوم بها العرب في بدء الامر على ان تكون لهم السيادة فيها على غيرهم من الناس، واذا جاز الاعتماد على ماجاء في كتب القوم من الاحاديث المأثورة، قلنا ـ والقول للرصافي ـ انه كان يريد في نهضته بالعرب ان يكون الملك والسلطان من ورائها قريش مباشرة، وللعرب بواسطة قريش[٥١]!

يقول الوردي: يؤسفنا ان نرى هذا الشاعر الشعبي الذي كان ثائراً على المترفين طيلة حياته، يصف رسالة محمد بهذا الوصف المقذع، والظاهر ان الذي دفعه الى مثل هذا القول تلك الاحاديث (المأثورة) التي خرجت من مصنع ابي هريرة وامثاله، فهذه الاحاديث التي امر بصنعها معاوية وبذل من اجلها اموالاً طائلة هي التي صوّرت الاسلام بهذه الصورة الشنيعة، وجاء المستشرقون من بعد ذلك يعتمدون عليها فيطلقون على محمد اسم «نبي الحرب»![٥٢]

ثورة العشرين:

اتسع حديث الوردي عن ثورة العشرين ليشمل مجلدين في كتابه«لمحات اجتماعية من تارخ العراق الحديث» أرخ فيها لهذه الثورة، تضمن الكثير من الوثائق التاريخية والكثير من النقد والتحليل، ويعد في ماكتبه من المؤرخين المنصفين لدور الدين في هذه الثورة اذ جعله العامل الاهم في حشد الثوار والعمل الاهم في انتشار الثورة واتساعها في ارجاء العراق. ولقد مجّد بزعماء الثورة من رجال الدين وشيوخ العشائر والوطنيين، ودافع عنهم بصلابة. ومع ذلك فكان لبعض آرائه ردود فعل سلبية أثارت كلاماً كثيراً وجدلاً حوله حتى وصفه بعضهم بالعمالة للانجليز. والحق ان من يقرأ ماكتبه الوردي في هذا الموضوع يشهد بخلاف تلك الدعوى. اما أبرز آرائه التي اثارت مثل ذلك الكلام والجدل فهي:

١ – عدم موافقته بعض المؤرخين الذين جعلوا من ظلم الانجليز واباء الشعب العراقي سبباً كاملاً في هذه الثورة، أذ لاحظ ان هذا الشعب نفسه قد عانى في السنين القليلة الماضية من ظلم العثمانيين ما قد يفوق الذي عاناه من ظلم الانجليز.. وقد أثبت الوردي بالارقام ان ظلم الانجليز وتعسفهم كان سبباً مهماً من اسباب الثورة، بل ربما كان السبب المباشر في اثارة شعلة الثورة في الرميثة في ٣٠ حزيران ١٩٢٠م.[٥٣]

٢ – لم يوافق الوردي المؤرخين الذين قالوا بان الروح الدينية والجهادية كانت هي الدافع

الوحيد للثوار. كل الثوار،على امتداد الثورة.. فقد جعل لروح البداوة وطبائعها سهماً مهماً في هذه الثورة، اذ لاحظ ان بعض العشائر التي كان لها دور مهم في هذه الثورة قد اندفعت من خلال اخلاق البداوة وليس بوازع الجهاد في سبيل الله، وخير دليل على ذلك ماقامت به بعض العشائر – خصوصاً في ديالى – من عمليات سلب ونهب عقب كل انتصار تحققه على الانجليز في اي قرية من القرى، مما دعا أحد قادة الثورة الدينيين، وهو السيد نور الياسري ان يوجه كتاباً الى زعماء تلك العشائر يقول فيه :« ان الثورة جهاد في سبيل الله، وليست ذريعة للنهب »(٥٤).

هذا مع ان الوردي لم يخدش ولو قليلاً بدور الدين ومراجع الدين في هذه الثورة، بل عده من أهم العوامل في تحشيد الثوار وفي انتشار الثورة وفي التخطيط لها قبل اندلاعها واثناء قيامها. كما جعل تلك الاخلاق البدوية التي لاتنضوي تحت طاعة قيادة دينية موحدة احد اسباب فشل الثورة(٥٥). ولقد اجاب الوردي على حملات خصومه في هذا الشأن بأن الفرق بين كتاباتهم وكتابه هو انهم ماكانوا يكتبون وفق منهج البحث الاجتماعي الذي يبغي اصلاح المجتمع، ولا يقف عند التمجيد والمدح، مع انه لم يهملها من حساباته(٥٦).

المحور الرابع

الاشكاليات الاجتماعية:

اخترنا هذا العنوان لا لانه العنوان العلمي الاوفق بما ادرجنا تحته من فقرات، بل لانه العنوان الجامع للمواضيع التي سلط الوردي عليها سهام نقده، فخلقت له خصوماً اكثر مما خلقت اصدقاء ومحبين.

فكما لمسنا في بحث العدالة الاجتماعية ان الوردي قد خلق لنفسه اعداء وخصوماً من كل الطوائف، من المترفين الذين يتميزون غيظاً لسماع همس في العدالة الاجتماعية، ومن الانتهازيين الذين يعيشون على فُتات المترفين، ومن الوضعيين الذين لايؤمنون بان محمداً و علياً و الحسين عليهم السلام، هم الانموذج الأمثل في هذه الدعوة، ومن مبغضين للدين يغيضهم ذكر محمد وعلي والحسين عليهم السلام، ومن آخرين يرون لعليّ مثل هذا الفضل ولكنهم يرون تقديم غيره عليه حتى هنا، وآخرين يغيضهم الحديث عن ثورة اجتماعية على عثمان، وآخرين سيحقدون على الوردي استشهاده بمواقف لابي بكر وعمر يخلطها في بحث ملأه بذكر علي والحسين عليهم السلام..انه لم يُبق على صديق ولم يحتفظ بعاذر.. كما لمسنا هناك سنلمس هنا ميادين صراع متنوّعة، يخرج الوردي من جميعها وقد رضّته الحجارة وتضرجت ثيابه بدمه، اما كون ذلك بحق او بغير حق، او يصح التبعيض فيه، فهذا كله من شأن القراء وحدهم، وسيخرجون حتماً بنتائج متضاربة، وان احداً منهم سوف لا ينتظر فتوى الباحث ولا يهتدي بها.

ثلاثة مواضيع سندرجها في هذا المحور، هي على الترتيب:
١ ـ اشكالية الاطار الفكري، ٢ ـ اشكالية المنهج، ٣ – وعاظ السلاطين.

١ – اشكالية الاطار الفكري:

يرى الوردي ان العقل البشري متحيز في طبيعته، ان ثمة عوامل متعددة تؤثر في تفكير الانسان من حيث لايدري، منها: القيم والمعتقدات التي نشأ عليها، والمصلحة، والانوية، والعاطفة، والثقافة الشخصية، ودرجة الذكاء...فاذا كان الانسان يتصور انه حرّ في تفكيره فذلك لانه لايشعر بان تلك العوامل او بعضها قد وجهت تفكيره او اثرت فيه تأثيراً جاداً.

من هنا تجد ان من لايقتنعون بالادلة العقلية، ولو جئتهم بأسطع برهان... ان خصمك يجادلك من اجل ان يغلبك في الجدل، وانت تجادله من اجل تغلبه، ومعنى هذا ان «الأنا» هي التي تتحكم في الجدل وليس الدليل العقلي.

ان ما وصف القرآن به عقول الناس في قوله:« انها لاتعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»، يشبه الى حد بعيد مااكتشفه العلم الحديث من طبيعة العقل البشري، فالعقل البشري مغلّف بغلاف سميك لاتنفذ اليه الادلة والبراهين الا من خلال نطاق محدود جداً، وهذا النطاق مؤلف من تقاليد البيئة التي ينشأ فيها الانسان في الغالب، وهذا مااصطلح عليه الوردي: «الاطار الفكري»(٥٧).

الاطار الفكري قيد لاشعوري:

من الصعب على الانسان ان ينظر في الامور بحرية تامة، وقد يتراءى للبعض بانهم احرار في تفكيرهم، وسبب ذلك ان الاطار الفكري قيد لاشعوري موضوع على عقولهم من حيث لايشعرون، فهو بهذا الاعتبار اشبه بالضغط الجوي الذي نتحمل ثقله الهائل دون ان نحس به، وقد نحس به بعض الاحساس اذا تحولنا الى مكان آخر يتغير فيه مقدار الضغط الجوي..

كذلك هو العقل البشري، فهو لايحس بوطأة الاطار الفكري الا اذا انتقل الى مجتمع جديد ولاحظ هناك افكاراً ومفاهيم مغايرة لمألوفاته السابقة، انه يشعر عندئذ انه كان مثقلاً بالقيود الفكرية، وان ذهنه بدأ ينفتح.. من هنا فكلما زاد الانسان تجوالاً في الآفاق واطلاعاً على مختلف الافكار والمذاهب انفرج عنه اطاره الفكري الذي نشأ فيه، وكلما كان الانسان اكثر انعزالاً كان اكثر تعصباً واضيق ذهناً(٥٨).

مصادر الاطار الفكري:

ان الاطار الفكري الذي ينظر الانسان من خلاله الى الكون مؤلف جزؤه الاكبر من المصطلحات والمألوفات والمفترضات التي يوحي بها المجتمع اليه ويفرزها في اعماق عقله

الباطن[٥٩]، هنالك ثلاثة انواع من القيود على الفكر هي: القيود النفسية، والقيود الاجتماعية، والقيود الحضارية[٦٠].

مشكلة الاطار الفكري:

حين ينظر الانسان الى ماحوله يعتقد انه حر في تفكيره، وهنا يكمن الخطر، فهو لايكاد يرى احداً يخالفه في رأي حتى يثور غاضباً ويتحفّز للاعتداء عليه. وهو حين يعتدي على المخالف له بالرأي لايرى ذلك شيئاً ولاظلماً، اذ هو يعتقد بأنه يجاهد في سبيل الحقيقة، ويكافح ضد الباطل!.

ان اغلب الحروب والاضطهادات التي شنّها البشر بعضهم على بعض في سبيل مذهب من المذاهب الدينية او السياسية ناتجة عن وجود هذا الاطار اللاشعوري على عقل الانسان.

ومن الغريب ان نرى رجلاً يضطهد غيره من اجل دينه او رأيه، ثم ينقلب هو فجأة بجانب الذي كان يضطهده، فيأخذ اذ ذاك باضطهاد من كان على رأيه السابق..لقد تغير رأيه، لكن بقي فيه شئ واحد لم يتغير، وهو اطاره الفكري[٦١].

هل ينجو احد من قيد الاطار الفكري؟

الامر هنا اشبه بما لاحظناه في «الحقيقة المطلقة» فبالرغم من توزع الحقيقة بين سائر الافراد المتنازعين نزاعاً مذهبياً، دينياً كان او سياسياً، مستمداً مادته من الموروثات والقيود النفسية والاجتماعية والحضارية، غير ان ذلك لايقدح بالحقيقة الثابتة، فليس الظلم كالعدل، ولاتقاسم للحقيقة بين محمد صلى الله عليه وآله وبين قريش، او بين علي عليه السلام وبين معاوية، او بين الحسين عليه السلام وبين يزيد.

والأمر هنا هكذا، فالافذاذ النادرون من الناس،يستطيعون ان يدركوا ماركب على عقولهم من اطار، فهم قد يتميزون قليلاً او كثيراً، ولكنهم يدركون انهم متميزون...وهؤلاء حين تخلوا نفوسهم من الغرض يصبحون قادرين على الكشف العلمي، وقد يظهر على ايديهم احياناً كثير من النظريات الجديدة[٦٢]. ان العبقري هو الانسان الوحيد الذي يستطيع ان يسمو عن ذلك الاطار، ويحلّق في سماء الابداع والاختراع[٦٣].

الوردي ومدرسة التحليل النفسي

هكذا يتضح انتماء الوردي الى المدرسة النفسية التي ركزت على اللاشعور والتحليل النفسي وأثر ذلك في تفكير الفرد وسلوكه، والتي يعتبر اهم اقطابها في اوروبا الحديثة: فرويد، وكارل يونج.

وليست هي المدرسة النفسية الوحيدة في البحث النفسي والاجتماعي، اذ هناك مدارس اخرى تتقاسم معها مساحة هذه العلوم والمشتغلين فيها. فهناك ـ مثلاً ـ علم النفس البرجوازي الذي

يبحث في الفرد نفسه، دون البيئة، ويقابله علم النفس الماركسي الذي يرى ان الفرد ابن البيئة، وان اصلاح البيئة اصلاح للفرد سواء كانت البيئة الداخلية او الخارجية، دون ان تقول باللاشعور والتحليل النفسي (٦٤).

وهناك ايضاً المذهب السلوكي الذي يرفض الاستبطان والمفاهيم العقلية، ويختص بدراسة الاستجابات الواقعية، اي التي يمكن ملاحظتها وتجربتها، ولا يقول باللاشعور كدافع من دوافع السلوك، ومن اقطاب هذا المذهب: واطسون، وجوثري، وسكينر (٦٥).

٢ - اشكالية المنهج:

حاول الوردي ان يحصر مجمل معاركه مع خصومه في اطار المنهج، منهج التفكير، ومنهج البحث. وهو تبرير منطقي لقضايا الاختلاف، فالاختلاف في المنهج يقود الى اختلاف في الرؤى واختلاف في النتائج ايضاً.

اولاً: على نطاق مناهج التفكير:

كان يرى المشكلة في طبيعة التفكير التقليدي الذي اعتمد المنطق الارسطي القديم في النظر والبرهان، ويمكن اجمال مناقشاته للمنطق الارسطي وطريقة التفكير المحكومة فيه في ثلاث نقاط أساسية هي: «الحقيقة المطلقة» و «نسبية الأخلاق» و «سلطة الاهواء».

١ - الحقيقة المطلقة:

يحمل الوردي بشدة على المنطق الارسطو طاليسي الذي يقوم على فكرة وجود الحقيقة المطلقة في كل قضية، وان هذه الحقيقة لاتكون الا في جانب واحد، وهو عادة الجانب الذي يمثله صاحب هذا المنهج، وان من خالفه فهو مبطل كل البطلان.

ويذهب الوردي مذهب بعض علماء الاجتماع في ارجاع هذا النوع من المنطق الى ظروف نشأته الاولى، فهو قد نشأ على يد فلاسفة الاغريق وطبع بطابعهم، فقد كانوا في الغالب من طبقة الاسياد اصحاب العبيد، ولاسيما افلاطون وتلميذه ارسطو الذي تم على يده وضع هذا المنطق، كان اولئك اناساً لايفهمون وقائع الدنيا كما يفهمها العبيد والعمال واصحاب المهن المختلفة، انهم لم يعانوا من مشاكل الحياة مايجعلهم يفكرون فيها تفكيراً واقعياً، فهم اذا احتاجوا الى شئ امروا عبيدهم بصنعه او احضاره فلا يعرفون ماذا عانى العبيد في ذلك او كيف تحملوا، انهم يجدون الشئ في النهاية كاملاً بين ايديهم، وربما غضبوا اذا رأوه على غير الصورة الكاملة التي تصوروها...وهذا مما جعل تفكيرهم محصوراً في الامور كما هي في نهايتها الثابتة، ومن هنا رأينا الحقيقة عندهم لها كيانها القائم بذاته، فهي منفصلة عن شبكة الحياة، ومن الممكن حصر النظر فيها دون اهتمام بما حولها من علاقات وعوامل مترابطة.

لقد كانوا يعيشون في معزل عن الحياة، يحيط بهم تلاميذهم، يحاورونهم في الحقائق المطلقة، اما حقائق الحياة الواقعية، فكانوا يستنكفون من النظر فيها، اذ هي في رأيهم تحط من منزلتهم العالية.[٦٦] انهم يعتبرون الشئ جاهزاً قد انتهى امره، لذا يعدون حكمهم عليه نهائياً لايجوز فيه التبديل.

من هنا يوصف منطق أرسطو بأنه منطق «فوتوغرافي» مقارنة بالمنطق الجديد الذي يوصف بأنه منطق «سينمائي» فالاول يعطي للاشياء صور ثابته مطلقة، بينما الحياة في حركة متواصلة[٦٧]. ومن هناجاء أول قوانين الفكر بحسب المنطق الارسطي، وهو قانون «الذاتية» الذي يعبرون عنه بقولهم « الشئ هو هو» والذي يصفه الوردي بقانون «الحقيقة الثابتة» والذي مؤداه أن الثبات والسكون هو أصل الكون[٦٨]. من الامثلة الرائعة التي يأتي بها الوردي على صورية المنطق هذه مانراه عند بعض الفقهاء الذين ينظرون في«الربا» من خلال الصورة المنهي عنها بشكل حرفي، دون النظر الى طبيعة هذا التعامل وأبعاده، فمنهم من يتعامل بالربا أو يجيزه بمجرد التلاعب بتلك الصورة المنهي عنها، واكتسائه بصورة أخرى، حتى مع بقاء فحواه ومضاره الاجتماعية[٦٩]. وخلاصة الامر هنا ان مشكلة المشاكل في منطق ارسطو أنه لايمثل واقع الحياة،فمن الممكن أن نسميه بمنطق البرج العاجي[٧٠].

وقفة مع الوردي والحقيقة المطلقة :

ناضل الوردي كثيراً في نفي الحقيقة المطلقة وتأكيد نسبية الحقيقة، فما يراه أحدنا حقاً ثابتاً، وهو في نظر الآخر باطل،والامر متبادل بين بني البشر،وكل مانؤمن به من بديهيات انما هو من نتاج الموروث الثقافي والفكري والاجتماعي،فقد نرى الامر بديهياً في عصر من العصور ، ثم نكتشف في عصر لاحق انه لاواقع له، وانما هو من بنات الوهم.

ناضل في دعم هذه الرؤية وأشاد لأجل ذلك بمنطق السوفسطائيين الذي جعله منطق الكادحين وعامة طبقات الشعب، وأن السفسطة لم تصبح نبزاً الا بعد انتصار المنطق الارسطي عليها ومحاربته اياها[٧١]. فهل آمن الوردي بحقيقة مطلقة آخرى مفادها أن الحقيقة نسبية مطلقاً، وانه لاوجود للحقيقة الثابته في طرف من أطراف النزاع؟

لقد جعل الوردي جل ـ ان لم نقل كل ـ أمثلته على محاولة احتكار الحقيقة محصورة في دائرة النزاع الطائفي، حيث يقوم الجدل المذهبي عادة بدافع الغلبة، فتكثر فيه المغالطات والمقدمات المصطنعة التي لاحقيقة لها في اذهان أصحابها، وربما كان موفقاً في انتخاب أمثلته نماذج على مايريد، وبإمكانه ان يأتي باضعافها من بطون الكتب.

لكنّا رأينا الوردي نفسه في غير موضع يناضل من اجل الحقيقة الثابتة التي آمن بها، ومن ذلك:

١ ـ حديثه عن انشغاله في تأليف كتاب مهم حول الخلافة في الاسلام، وجعل عنوانه «الحقيقة الضائعة في الاسلام»، فهذه اشارة واضحة الى حقيقة ثابتة يحاول الوردي اظهارها والدفاع عنها.

٢ ـ انتصاره على المبادئ التي يهاجمها غالباً بالمنهج القرآني باعتباره يمثل الحقيقة الثابتة، في هذا الموضوع او ذاك، من جوانب الفكر والحياة، كما في شأن «وعاظ السلاطين»، واصل النزاع بين بني البشر، وغير ذلك مما سيأتي ذكره في فقرة لاحقة.

٣ ـ وأوضح من هذا كله وقفة الوردي امام سؤال يثيره على لسان متسائل يقول: لقد ذكرت ان التنازع على شئ معناه ان كلاً من الفريقين المتنازعين مبطل ومحق في آن واحد، حيث ينظر كل منهما الى وجه واحد من ذلك الشئ ويهمل الوجه الآخر، فلماذا اذن تضع الحق كلّه في جانب علي، وتضع الباطل كله في جانب معاوية؟

ثم يجيب على هذا التساؤل قائلاً: انه اعتراض وجيه حقاً..يكفي هنا ان اقول بأن ماذكرته حول الحقيقة الثابتة ينطبق على التنازع التقليدي الذي تتحكم فيه العقائد الموروثة، حيث ينظر كل فريق الى الحقيقة من خلال اطاره الفكري الموضوع على عقله من حيث لا يشعر به. اما النزاع بين علي ومعاوية فهو من طراز آخر، انه اشبه بنزاع ينشب بين القافلة وقطاع الطريق، فلامجال ان نقول بأن قطّاع الطريق كانوا مجتهدين في تصديهم للقافلة، وكان لهم وجه من الحق في عملهم هذا.

ويقول مرة اخرى: ان اموال الامة للامة..لامجال هنا للاجتهاد في الرأى والخلاف فيه[٧٢].

الى هنا يكون قد اعرب عن مراده عن نسبية الحقيقة، فهو لايجعل هذه النسبية مطلقة بحيث يتساوى اللص وصاحب الحق المغتصب، وانما تكاد تنحصر عنده في النزاع المذهبي او السياسي، ولاسيما النزاع الطائفي الذي شغله كثيراً حتى عقد العزم على تأليف كتاب خاص في هذا الموضوع.

ولقد انتصر لرأيه في هذا الصدد بنظرية مهمّة لأحد علماء الدين البارزين، وهو الشيخ البهائي، الذي يرى:« ان المكلف اذا بذل جهده في تحصيل الدليل فليس عليه شئ اذا كان مخطئاً في اعتقاده، ولايخلد في النار وان كان بخلاف الحق»[٧٣].

وهذه النظرية ذات اهمية علمية بليغة، ويرجح الوردي ان البهائي استمدها من تجواله الواسع بين الناس، ومخالطته اصاحب العقائد المختلفة[٧٤].

وهذا النوع من انواع النزاع هو الذي ستحكم عليه الديمقراطية الحديثة التي لاتؤمن بالحقيقة الثابتة بين اصحاب الاتجاهات المختلفة، بل تؤمن بدلاً عنها بتلك الحقيقة التي ترتأيها اكثرية الناس[٧٥]، ولاشك ان هذه الحقيقة ستكون متغيرة بتغير الاحوال.

لكن يتجدد السؤال حول هذه الحقيقة التي ترتأيها الاكثرية، فهل هي حقيقة مطلقة في وقتها، ام هي نسبية ايضاً؟

بماذا يجيب الوردي عن المثال الذي ذكره الدكتور علي شريعتي حول هذا النوع من الحقيقة، وهو يفترض ان انتخابات ديمقراطية قامت بين قبائل العرب، بل كل الناس، ابان السنة العاشرة للهجرة، واشتركوا في انتخابات حرة تماماً، وكان المرشحون: محمد بن عبد الله، وطليحة، ومسيلمة، والاسود العنسي، وكانت نتيجة التصويت ان حصل مسيلمة على الاكثرية المطلقة، ولم يكن لمحمد بن عبد الله حتى صوت واحد، فلا يتوقع اكثر المستنيرين ديمقراطية وليبرالية اية قيمة مهما تكن زهيدة لمثل هذه الاصوات..وهذه القضية لاتنحصر في ارتباط الناس بالنبي، بل تصدق على الكاتب والمفكر والناقد الرسالي، والمعلم الجيد ايضاً[٧٦].

٢ - نسبية الأخلاق:

ليس في الحضارة الحديثة معيار للاخلاق، انما الحسن فيها هو مايألفه المجتمع الديمقراطي الحديث، وليس امتعاضنا من بعض الممارسات الاخلاقية هنا الا واحداً من مقاييسنا النسبية، اما الحضارة الحديثة فتقوم على اساس آخر من الاخلاق، فالحرية الفردية هي المحور الذي تدور عليه اخلاق الحضارة الحديثة[٧٧].

والمشكلة لاتقف عند هذا الحد، فلربما رأينا توافقاً مع آراء سلامة موسى ونظرائه الذين يدعون الى استعارة الحضارة الغربية بكل خصائصها..فالحضارة الحديثة ـ كما يراها الوردي ـ اشبه بالماكنة المعقدة ذات الاجزاء الدقيقة، فكل جزء منها يجب ان يكون في مكانه المناسب له، وهي تتوقف عن العمل عند طروء اي خلل في اي جزء منها مهما كان صغيراً..ويخطئ كثيراً من يرى امكان الجمع بين محاسن الحضارة الحديثة ومحاسن التراث الاجتماعي الذي نشأنا عليه، وان منشأ الخطأ لدى هؤلاء انهم لايدركون طبيعة التناقض بين الحضارة الحديثة، وقيمنا المحلية القديمة، خلقت تلك القيم في مجتمع بدوي، وهي ملائمة له كل الملاءمة، انما هي اذا سيطرت في مجتمع حديث ادت الى انحطاطه وهدمه.

لكن الوردي لايترك الامر هكذا على اطلاقه ليتسع لسائر الاخلاق والقيم والالتزامات الدينية، بل يكاد يحصره بالموروث الاجتماعي الناشئ من خصائص المجتمع البدوي، كروابط القرابة والجيرة والمروءة والنخوة والزاد والملح ونحوها من القيم المحلية[٧٨].

اما القيم الدينية والاخلاقية الحقيقية فسوف يحمل الوردي على اولئك الذين يسارعون الى التحلل منها انغماساً في تقليد الغرب، ويحمّل طبيعة الوعي الديني مسؤولية كبيرة في ذلك.

وان ابناء الجيل الجديد ميّالون بطبعهم الى الاندفاع مع تيار الحضارة الحديثة، فالتقاليد القديمة

لاتتمكن من نفوسهم كمثل تمكنها من نفوس آبائهم، وهم يجدون في التجديد اغراءً قوياً يدفعهم نحوه، ولكنهم حين رأوا المحافظين يمنعونهم باسم الدين من الاندفاع وراء هذا الاغراء صاروا يشعرون بالنفرة من المحافظين ومن الدين في آن واحد..يمكن القول انهم اصيبوا بعقدة نفسية ضد الدين، فهم لايستطيعون ان ينظروا اليه نظرة موضوعية...اصبح الكثيرون من ابناء الجيل الجديد يحسبون ان من مستلزمات الثقافة الحديثة ان يكون صاحبها غير متدين، فهم يظنون ان الانسان لايستطيع ان يكون متديناً ومتمدناً في آن واحد.

ولكي يؤكد الوردي موضوعيته وعدم انحيازه للدين، يقول:« لست أُريد بهذا ان ادافع عن الدين، ولابد ان اعترف ان العقائد الدينية التي كانت سائدة في العهد العثماني هي في حاجة الى الاصلاح والتهذيب، ولكن الذي أريد قوله هو ان تطرف الجيل الجديد في النفرة من الدين جعل في اذهانهم فراغا، مما ادى بهم الى كثير من الحيرة والقلق والالتياث.

ان التزمت الشديد في الدين قد يكون سيئاً، ولكن التحلل الشديد من الدين ربما يكون اسوأ منه. ان العقيدة الدينية بوجه عام تمنح الانسان تماسكاً وطمأنينة غير قليلة، فاذا تحلل الانسان منها على حين غرة ادى ذلك به الى التطوح في الاهواء، والى التقلب وراء النزعات المتضاربة[٧٩].

فرق كبير اذن بين ما يريده الوردي وبين مايريده دعاة استدعاء الحضارة الغربية جاهزة الى اوساطنا.

٣ ـ سلطة الأهواء:

ثاني ابرز عيوب هذه المنطق انه اصبح مطية لاهل الاهواء، فكل من يريد ان يبرهن على صحة مذهب او رأي معين فليس عليه الا ان يبحث عن مقدمة كبرى تصلح لاستنباط الرأي منها، وليس من العسير عليه ان يعثر على تلك المقدمة من اقوال الحكماء او الامثال الشائعة او المأثورات الدينية او غيرها، وهو عند ذلك يعدها بديهية لايجوز الشك فيها، ثم يشهرها في وجه خصومه سلاحاً قاطعاً، وخصومه بدورهم لا يعجزون عن ان يفعلوا مثل فعله[٨٠].

وربما آمن اصحاب هذا المنطق انفسهم بهذه الحقيقة، من خلال مقولتهم الشهيرة:« كل ما ثبت بالجدل فبالجدل ينقض»[٨١].

خذ هذا المثال وانظر كيف اصبح المنطق مطية للاهواء.. والمثال من جدل البعض في استشهاد الامام الحسين عليه السلام، اذ ذهبوا الى ان الحسين كان مخطئاً في خروجه على يزيد، وان يزيد كان محقاً في قتله، واستندوا في رأيهم هذا على الحديث النبوي القائل:« من اراد ان يفرق امر هذه الامة وهي جميع فاضربوه بالسيف كائناً من كان». وحين ندرس هذا الرأي حسب القياس

المنطقي نجده صحيحاً استناداً الى صحة المقدمة التى استنبط منها، فهذا الرأي يمكن وضعه بهذه الصورة:

ـ من يفرق الامة يجب قتله.....(مقدمة كبرى)

ـ الحسين فرق الأمة.....(مقدمة صغرى)

ـ اذن الحسين يجب قتله.....(نتيجة)!

وينسى هؤلاء ان النبي قد قال ايضاً:« سيد الشهداء حمزة ورجل خرج على امام جائر يأمره وينهاه فقتله».. ونسوا ان الخطر الناشئ عن جور الحكام على الامة قد لا يقل عن الخطر الآتي اليها من الغزو الخارجي.. المهم لديهم ان يأخذوا من القرآن والحديث مايجعلونه مقدمة كبرى لأقيستهم، ويستنبطون منه نتائج آمنوا بها مسبقاً(٨٢).

وقد يحدث احياناً ان يغيّر هذا المنطق رأيه او مذهبه، واذا به يستخدم القياس المنطقي لتأييد رأيه الجديد، وسبب ذلك ناتج من كون المقدمات التي يستخدمها المناطقة في أقيستهم ميسورة المنال، يمكن الحصول عليها من مختلف الانواع لتأييد اي رأي مهما كان(٨٣).

فالمشكلة الاساسية هي انهم لم يعتمدوا مقدمات حقيقية موضوعية، بل انهم آمنوا بآراء وبحثوا لها عن مقدمات يستنبطون منها مايؤيد آرائهم!

ثانياً: المنهج في البحث:

في نقاط سريعة نشير الى اهم الخطوات المنهجية التي اعتمدها الوردي في ابحاثه:

١ ـ آمن الوردي بأن القياس المنطقي كان سبباً مهماً من اسباب تأخر العلم في القرون الوسطى، وقد كان بوجه خاص من اهم العوامل المعرقلة لنمو علم الاجتماع، فالباحث الاجتماعي غير قادر ان يخرج الى الناس بما هم عليه في الواقع، انه مضطر ان يستنبط ويقيس، لا ان يبحث ويستقرئ(٨٤).

٢ ـ البحث والاستقراء، ودراسة المجتمع ومعادلاته وعلاقاته كما هي في الواقع، هو المنهج الذي اعتمده الوردي في سائر ابحاثه..

ومن هنا نشأت مشكلات كثيرة واجهت الوردي، منها: مشكلته مع فريق يراه ان قد أظهر عيوب المجتمع العراقي، دون ان يركز على محاسنه ومفاخره، وفريق اتهمه بالعمالة للانجليز من خلال بحثه المفصل في ثورة العشرين.. وفريق اتهمه بالدعوة الى السفور ومحاربة الحجاب، فيما لم يتجاوز الوردي ان حاول اكتشاف ظاهرة اجتماعية واكبت دخول الحضارة الحديثة في مجتمعاتنا، ففي كلامه وضوح في ان الحجاب الذي يعنيه انما هو معنى الحجاب في المفهوم الشعبي الموروث من العهد العثماني، وهو حجر المرأة في البيت، فكان يقول ان المرأة ستدخل المدرسة حتماً، وقد دخلت،

وستمارس الوظائف، وقد فعلت، واذا فعلت ذلك كله فهي قد خرجت من البيت واسفرت عن وجهها، وان هذا امر محقق لايمكن الوقوف في وجهه[٨٥].

نعم رأى الوردي ان الحجاب بهذا المعنى كان سبباً مهماً من اسباب شيوع اللواط في المجتمعات، ولم يصر الوردي أنه كان السبب الوحيد[٨٦]، واستشهد على ذلك بظاهرة انتشار اللواط في البيئات التي لا توجد فيها امرأة، كما هو بين البحارة وبين الجند، حتى اصبح الغربيون يكافحونه بادخال النساء في هذه الاوساط..لكنه حين تحدث ـ في موضع آخر ـ عن الاغريق ايام سقراط ووصفهم بانهم كانوا كقوم لوط، حتى شاع بينهم زواج الغلمان، وكان العيب على الصبي النبيل ان لايكون له من الرجل، وان سقراط كان يكافح هذا الانحراف الجنسي حتى جعل من الممكن ان يكون سقراط هو النبي لوط عليه السلام، حين تحدث عن هذا لم يشر الى وضع المرأة في المجتمع الاغريقي آنذاك، وهل كان المجتمع يفرض عليها ذلك النوع من الحجاب الذي عهدناه في العهد العثماني[٨٧]؟

ومن منهجه في البحث والاستقراء ايضاً نشأت مشكلة مع الباحثين الاجتماعيين الذين اعتمدوا استدعاء النظريات الغربية الجاهزة وحاول تطبيقها على المجتمع العراقي والعربي :«انهم يملكون في اذهانهم مساطر جاهزة استمدوها من المصادر الاجنبية، فاتخذوها قوالب جامدة، وصاروا يطبقونها على مجتمعهم بغض النظر عن الفروق الكبيرة بين مجتمع والمجتمعات الاخرى»[٨٨].

ومن هنا ايضاً كانت مشكلة مع من اسماهم بالفاربيين او الطوبائيين، الذين ينمقون النظريات من ابراجهم العاجية، دون المعرفة بالواقع ومعادلاته ومشكلاته..«يجيب اخواننا الطوبائيين انهم يصعدون بمثلهم العليا فوق السحاب، ولاينزلون بها قريباً من الارض التي يعيشون عليها، ولذا فمثلهم العليا لاتجدي في تحفيز المجتمع نحو الحركة.. ان الاصل في المثل العليا انها عبارة عن رمز للحركة الاجتماعية التي لاتهدأ ولاتفتر حتى قيام الساعة، فكلما صعد الناس بواقعهم قليلاً، صعدت المثل معهم لكي تحفّزهم على صعود آخر..وهكذا يظل البشر في دأب متواصل لايطمئنون ولايستريحون»[٨٩].

٤ ـ اعتمد الوردي وقائع التاريخ بشكل مباشر في سائر ابحاثه، لما للتاريخ من اثر كبير في دراسة المجتمع، ولقد كان متتبعاً موفقاً في اغلب مواضع رجوعه الى التاريخ، لكنه ربما وقع بما يقع به سائر الباحثين والمفكرين ممن لم يمتهن البحث التاريخي، من اختزال او انتقاء، وربما كان وراء ذلك تأثر بموقف مسبق تحكم في اتجاه بحثه من حيث لايشعر...وهذا مانلاحظه في حديث الوردي عن المجادلات حول علي وابي بكر، وبالخصوص مايأتي منها في شأن الخلافة، اذ يأتي

بنص واحد جميل من نهج البلاغة مفاده ان هذا الامر هو أثَرة شحت عليها نفوس قوم وسخت فيها نفوس آخرين، ثم يدعو الى امتثال هذا الامر بحذافيره ونقل الجدال الى نزاعه مع معاوية[٩٠]. فيجعل من هذا النص لوحده الحاكم على هذا الموضوع والخاتم للكلام فيه، دون ان يلتفت الى:

اولاً: ان لهذا النص موضوعه وزمانه ومكانه.

ثانياً: ان في نهج البلاغة نفسه نصوصاً اخر تأتي في هذا السياق، ينبغي استدعاؤها واستنطاقها، لنخرج من مجموع ذلك كلّه بالنتيجة التي تمثل قول الامام علي عليه السلام في هذا الامر.

بل لعل الوردي لاجل تلك النصوص الاخر التي لاتنسجم مع النتيجة التي ارادها قد سارع الى التشكيك ببعض نصوص نهج البلاغة بحجة انها تنسجم مع الخط العام الذي كان الامام علي عليه السلام يدعو اليه[٩١]. فالظاهر انه هنا قد وقع تحت تأثير نزعته التقريبية الواضحة، فوقع بما وقع به خصومه المنطقيون من انتقاء المقدمات التي توفر لهم الحصول على النتائج المرغوبة لديهم.

ثالثاً - المنهج العلمي والمسائل الغيبية:

واجه الوردي التيار الذي عاصره من المندفعين وراء الانجازات العلمية والتقدم العلمي الكبير، حتى افرطوا في ذلك فانكروا كل الامور الغيبية ومايتعلق بالنفس، وألحدوا، وسخروا من كل من يؤمن بشئ منها في عصر العلم.

حاول الوردي ان يعيد الى اذهانهم انهم في الحادهم هذا لم يرتقوا مرتبة فوق المؤمن، اي انهم ليسوا اقرب الى العلم الحديث منه، لان العلم الحديث لايستطيع ان ينفي هذه الامور كما لا يستطيع اثباتها..فاذا كان الايمان بها غير منسجم مع العلم الحديث، فنفيها ايضاً غير منسجم معه، فالذي انكر الروح ـ مثلاً ـ لم ينكرها استناداً الى البحث العلمي، بل انكرها لانه لا يفهمها، وكان خيراً له ان يقول ماقاله القرآن الكريم في شأنها:« و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما اوتيتم من العلم الا قليلاً»[٩٢]، فالعاقل من يقول هنا: لا اعلم[٩٣].

«ان العلم الحديث لم يستطع حتى الان أن يبت في الامور الغيبية،أو يحكم لها أو عليها، فليس من العلم أن تقول انها موجودة أو غير موجودة، ان كلا القولين يمكن اعتبارهما تعصباً في نظر العلم، والملحد كالمؤمن،لايصلح ان يكون باحثاً محايداً في مثل هذه المواضيع الشائكة»[٩٤].

نستطيع الى هنا أن نقول انه أصاب في مناقشة الملحد، ولم يكن دقيقاً في مناقشة المؤمن لاسيما وهو يؤكد:« أن الملحد والمؤمن لايصلحان للبحث العلمي،ولاللحكم أيضاً،فالحاكم الملحد يكره المتدينين من أبناء شعبه ويقسو عليهم ويحاول ان يخرجهم من ايمانهم الذي هو أثمن شئ لديهم.

هذا بينما نجد الحاكم المؤمن من الجهة الاخرى يقسو على من هم على غير دينه،وربما عدّهم حثالات لاحق لهم في الحياة،وقد رأينا أمثلة لاتحصى على هذا في تاريخ الامم على مختلف شيعها وألوانها»(٩٥).

اما في شأن البحث العلمي فهو بلاشك يريد البحث العلمي الحر تماماً من تأثير اي من المفاهيم التي آمن بها الباحث مسبقاً ووقع تحت تأثيرها، ولقد أكد هذا حين نسب التعصب الى «نظر العلم»، ولقد قرأنا على اتباع دارون بعد ان اثبتت لهم الابحاث التشريحية خطأ نظرية استاذهم في تطور الانسان عن القرد، أنهم قالوا: اننا اذا نفينا صحة نظرية دارون فهذا يعني اننا لابد ان نؤمن بالله،وهذا مالانريده !! فهذا وأمثاله هو التعصب في نظر العلم.

وأما في شأن الحكم، فان أردنا – ولابد لنا – ان ننصف الباحث، فعلينا ان نرجع الى كلماته الاخر في هذا السياق، ومنه نرى أن كلامه الاخير منقوض بإيمانه بحكومة محمد صلى الله عليه وآله وعلي عليه السلام، واعتباره اياها الأنموذج الارفع في حكومة المؤمن، وهي في الوقت نفسه الانموذج الارفع في العدالة الاجتماعية. من هنا، ولضرورة مثل هذه المقارنات من أجل حكم موضوعي، لابد أن نفهم أنه يريد بحكومة المؤمن حكومة الرجل ذي النزعة الطائفية الذي يحتكر الحقيقة المطلقة لصالح طائفته ويرمي بالكفر والضلال اصحاب الطوائف الاخرى، وهذا هو المنسجم مع سائر كلمات الوردي وتعليقاته وأبحاثه المرتبطة بالدين والتاريخ.

رابعاً – المنهج القرآني

لم يبتعد الوردي في الكثير من آرائه عن المنهج القرآني، فهو يميل اليه، او يحاكم اليه خصومه، أو يستند عليه في استنباط مفهوم اجتماعي. وقد رأينا قبل قليل كيف حاكم الملحدين بالمنهج القرآني في بحث الروح والغيبيات.

وفي نحو هذا يرد على الاساطير الاسرائيلية التي تحصر الانبياء في بني اسرائيل وحدهم من خلال نصوص القرآن التي تشير الى ان الله قد أرسل في كل امة من الامم القديمة نذيراً(٩٦).

وفي ضرورة الثورة على الظالمين يستدعي جملة من النصوص القرآنية وشيئاً من نهج البلاغة،ويشير الى الصحيفة السجادية، ثم يقول :« وقد يصح أن نعتبر القرآن والصحيفة السجادية ونهج البلاغة كتباً ذات منهج واحد هو منهج الثورة على الظالمين»(٩٧).

وهو في اثبات سنّة التنازع الاجتماعي يشهد بسبق القرآن لما توصل اليه البحث الاجتماعي الحديث والمعاصر، فبعد استعراضه لطائفة من نتائج البحث العلمي والتي تقر طبيعة التنازع الاجتماعي وضرورتها في حركة الحياة والتاريخ،يقول : « يدعونا الانصاف هنا ان نذكر بأن هذه النظرية التي جاء بها اليوم علماء الاجتماع قد جاء بها القرآن منذ زمن قديم، يقول القرآن في

احدى آياته : (وما ارسلنا في قرية من نذير الا قال مترفوها انا بما ارسلتم به كافرون)[٩٨]... وقال في آية أخرى : (سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق، وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها، وان يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغيّ يتخذوه سبيلا...)[٩٩] وهناك آية اخرى ذات مغزى اجتماعي هام من هذه الناحية، ففيها يقول القران :(واذاأردنا ان نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا)[١٠٠]. وقد حار بعض المفسرين في تفسير هذه الآية ولم يستطيعوا ان يفهموا كيف يهلك الله أهل القرية كلهم بجريرة المترفين منهم.. والواقع أن هذه الآية واضحة في دلالاتها الاجتماعية، ولاداعي للحيرة في تفسيرها، فالناس اذا سكتوا عن جرائم المترفين وخضعوا لامرهم واتحدوا على طاعتهم أصبحوا مستحقين للعقاب مثلهم[١٠١].

اما في هجومه على وعاظ السلاطين فرجوعه الى القرآن كثير، نقتبس منه هنا تعليقه على الاية السابقة بقوله : « وهنانجد القرآن يخالف وعاظ السلاطين في ماذهبوا اليه من وجوب الطاعة للسلطان ولو كان ظالماً، فطاعة الظالم هي بذاتها ظلم، وهي تستحق العقاب مثله، وقد قال النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم: «اذا رأيت امتي تهاب الظالم ان تقول له انك ظالم فقد تودّع منها»[١٠٢].

ولقد دافع بقوة وحرقة عن القرآن الكريم ازاء بعض المنتقدين، ووصفهم بالمغفلين، وفتح الافاق امام مباحث اجتماعية عظيمة في القرآن الكريم[١٠٣].

٣ - اشكالية وعاظ السلاطين:

هذا العنوان المثير الذي اقترن باسم الوردي من خلال كتابه الذي حمل العنوان نفسه، وأثار من الجدل ما لم يثره اي كتاب آخر له، سنقف عنده وقفة قصيرة جداً، بعد ان مررنا على مقاطع منه في فقرات سابقة، لاسيما في الفقرة الاخيرة، وفي بحث العدالة الاجتماعية.

والذي نريده هنا أن نعرف فقط مايريده الوردي في اصطلاح « وعاظ السلاطين »، ثم التعريف بموقفه من رجال الدين الذين سلكوا نهج الاصلاح والثورة، لنعرف فيما اذا كان الوردي يحاول تشويه سمعة الدين ورجاله تحت شعار حق يريد به باطلاً، ام انه كان بخلاف ذلك صادقاً في دعواه.

لا نجد الوردي يختلف عن أي انسان آخر في فهمه لاصطلاح «وعاظ السلاطين» فهو يريد به رجال الدين الذين يميلون دائماً الى كفة السلطان، يدافعون عنه، ويبررون أخطاءه ،ويقفون بوجه من يثور عليه مطالباًبالعدالة وحق الامة.. وقد عاد بنشأة هذه الطبقة في الاسلام الى العهد الاموي، منذ بواكيره في ايام معاوية، حتى صار ظاهرة تصاحب كل سلطان يحكم هنا او هناك

سواء كان باسم الدين،او كان يدعي فقط أنه من المسلمين وان لم يحكم باسم الدين. فلم يعدم سلطان من سلاطين الجور ثلة من رجال الدين تبارك حكمه وتدافع عنه وتحرم الخروج عليه مهما تمادى في الظلم.

وربما كان اشد هجومه على المتكلمين والكتاب الذين وضعوا النواة لهذا المبدأ الرخيص من خلال دفاعهم عن معاوية أولاً، في حربه من الامام علي عليه السلام، ودفاعهم عن يزيد ثانياً، في ادانتهم للحسين عليه السلام وثورته. ونطالع لديه في هذا النسق أسماء كثيرة، أشهرها: ابن العربي، في كتابه « العواصم من القواصم»، ومحب الدين الخطيب في تعليقاته على كتاب ابن العربي[١٠٤].

ومن الجانب الآخر،فضلاً عما طالعنا من رؤيته لسيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم وعلي والحسين عليهما السلام، فانه يمجد دائماً رجال الدين المصلحين الذين رفضوا الظلم وثاروا عليه، وهاجموا المترفين بل وحاربوا وعاظ السلاطين أيضاً، فنمر في كتاباته على أسماء لامعة من رجال العصر الحديث، او قبله بقليل من امثال : الشيخ البهائي ووالده[١٠٥]، والسيد هبة الدين الشهرستاني[١٠٦]،والميرزا الشيرازي[١٠٧] والشيخ الانصاري[١٠٨] وسعيد الحبوبي[١٠٩]،والشيخ مهدي الخالصي[١١٠]،والسيد مهدي الحيدري[١١١]، وشيخ الشريعة، والسيد على التبريزي، والسيد مصطفى الكاشاني، والميرزا مهدي الخراساني، والميرزا محمد رضا الشيرازي، والشيخ حسن القطيفي[١١٢]، والسيد حسن الصدر[١١٣]، والشيخ النراقي[١١٤]،وغيرهم[١١٥] ومن ناحية أخرى فهو يهاجم سائر المتزلفين والمتقلبين مهاجمته لوعاظ السلاطين، هكذا وجدناه مع الادباء والشعراء الذين تملقوا للحكام وتقلبوا في مواقفهم لايهمهم الا مدح السلطان ونيل رضاه وجائزته[١١٦].

والى جانب ذلك كان الوردي شجاعاً في مهاجمة أنظمة الحكم في زمانه باروع اسلوب يجمع بين الكشف عن الظلم والمعايب وبين السخرية والتقريع[١١٧].

خاتمة في آراء اجتماعية

انتخبنا لخاتمة هذه الجولة عشرة من الكلمات المهمة ذات الابعاد الفكرية والاجتماعية الكبيرة التي جعلها الوردي محاور الكثير من مباحثه ومواقفه:

١ - «ان المصلح، أو النبي، قد يأتي بالفكرة البسيطة جداً، ولكنه يقلب بها وجه العالم، فهو يأتي بها عملية تؤثر في حياة الناس وتدفعهم نحو الحركة الاجتماعية التي تلعب دورها في صياغة التاريخ »[١١٨].

٢ - «ان البشر لن يصلوا الى الاهداف الاجتماعية التي ينشدونها، فهم سيظلون دائبين في

حركتهم نحو تلك الأهداف، وسر الحياة الاجتماعية كامن في هذه الحركة الدائبة، فلو أن البشر وصلوا الى ماينشدون لوقفت الحياة بهم، ولفنيت الحضارة»[١١٩].

٣ - «ان أي انسان لاينمو عقله الا في حدود القالب الذي يصنعه المجتمع له، ومن الظلم ان نطالب انساناً عاش بين البدائيين مثلاً أن ينتج لنا فلسفة معقدة كفلسفة برجسون، او رياضيات عالية كرياضيات اينشتاين »[١٢٠].

٤ - «لا يستطيع الانسان أن يستغل أخاه الانسان من غير حجة براقة يستر بها استغلاله، وهو بذلك يختلف عن الحيوان، فالحيوان يأكلك ولايبالي، اما الانسان فهو يأكلك ويدعي أنه أكلك في سبيل الله أو سبيل الحق والحقيقة» !![١٢١].

٥ - «القرآن كتاب رباني عظيم، وهو سجل الثورة المحمدية، ولكن المترفين يستطيعون أن يؤولوه ويفسروه كما يشتهون، فيخرجونه من طبيعته الاصيلة، ويجعلونه بضاعة من بضائع الموتى»[١٢٢].

٦ - «يبدو أن رجال الدين يريدون أن يحتكروا النبي وحدهم، كأنهم يعتبرونه نبيهم الخاص، فهم لايرضون ان يذكره أحد الا بالنعوت التي يرددها المرتلون في حفلات المولد النبوي، وما دروا أن هذه النعوت تسيء الى منزلة هذا النبي العظيم الذي هو في الواقع أعظم رجل في التاريخ.. هذه هي عقيدتي في محمد، لست انكرها أو أحيد عنها»[١٢٣].

٧ - «قال النبي محمد : (كاد الفقر أن يكون كفراً) ومن الواضح أن مفهوم الكفر في حديث النبي لا يختلف اختلافاً جوهرياً عن مفهوم الجريمة في عرف علم الاجتماع الحديث، فكلاهما خروج عن المألوف على وجه من الوجوه، فالفقير الذي يموت جوعاً لانتوقع منه أن يترنم بقصائد أبي العتاهية في مدح الزهد، أو ينشد نشيد الوطن الذي يقول :

الى الحرب الى الحرب هلمّوايابني العرب»[١٢٤]!!

٨ - «قال النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم): (اذا أبغض الناس فقراءهم،وأظهروا عمارة الدنيا، وتكالبوا على جمع الدراهم والدنانير، رماهم الله بأربع خصال : بالقحط من الزمان، والجور من السلطان، والجناية من ولاية الحكام، والشوكة من الاعداء) ويظهر أن هذا الحديث النبوي ينطبق علينا انطباقاً كبيراً، فكثير منا متكبرون على من هو دونهم ،بمقدار ماهم خانعون نحو من هو فوقهم...ازدوجت شخصيتهم بمقدار ماانشق ضميرهم، وباؤا بالهزيمة في كل ميدان»[١٢٥].

٩ - «يقول علي بن الحسين :(اياك وظلم من لايجد عليك ناصراً الا الله).. وقد دل التاريخ على أن الطغاة الذين يظلمون المساكين، آمنين من انتقامهم، لابد أن يأتيهم من يظلمهم ولو بعد

زمن طويل. فالمظلوم الذي لايملك سلاحاً مادياً ينتقم به من ظلمه، قد يملك سلاحاً أمضى من السلاح المادي، وهو سلاح النفس المكون من الدعاء الملتهب والصرخة الملهوفة التي تصعد الى السماء كالشرارة»[١٢٦].

١٠ - «ان القانون لايستطيع أن يعاقب كلباً له صلة غير مباشرة بجلواز من الجلاوزة، فماذا يستطيع القانون أن يفعل، ليت شعري، تجاه الجلواز نفسه؟! على هذا المنوال تدور الدنيا في هذا البلد الأمين !!

فترى المظلوم ساكتاً، والظالم ينطق.. وبهذا يصعب علينا أن ندرك المدى الذي وصل اليه الشعب المنكوب في تألمه وحرمانه»[١٢٧][١٢٨].

الهوامش

(١) حميد المطبعي. علي الوردي يدافع عن نفسه:٣٨
(٢) م.ن: ١٩٨
(٣) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: ٣٧٠
(٤) الوردي يدافع عن نفسه:٦٦
(٥) علي الوردي. مهزلة العقل البشري: ٢٨٥
(٦) م.ن. ٢٠٣
(٧) علي الوردي يدافع عن نفسه: ١٧٠
(٨) م. ن: ١٧١
(٩) م.ن: ٢٦
(١٠) م.ن: ٣٨،٥٢،١٧٢،١٧٣
(١١) حميد المطبعي / مصدر سابق: ٢١
(١٢) م.ن: ٢٠
(١٣) م.ن: ٢٤
(١٤) مهزلة العقل البشري: ٤
(١٥) المطبعي: مصدر سابق ٧ - ٨
(١٦) م.ن: ٢٥
(١٧) مهزلة العقل البشري: ٥ - ١٠ وغيرها، منطق ابن خلدون ٢٧ - ٢٩، د. معن خليل عمر. رواد علم الاجتماع في العراق: ٥٠.
(١٨) المطبعي. المصدر السابق:٣٣
(١٩) م.ن: ١٩٤ ـ ١٩٥.
(٢٠) م.ن: ١٩٣.
(٢١) م.ن: ١٩٣.
(٢٢) م.ن: ١٨٠.
(٢٣) م.ن: ١٧٠.
(٢٤) م.ن: ٧٤.
(٢٥) م.ن: ١٤٩.
(٢٦) م.ن: ٥٧، ٦١ ـ ٦٢، ٦٣.
(٢٧) لمحات اجتماعية: ٢٩٧.
(٢٨) م.ن: ٢٩٧ ـ ٢٩٩.
(٢٩) م.ن: ٢٨٧.
(٣٠) م.ن: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.
(٣١) م.ن: ٢٨٩ ـ ٢٩٠.
(٣٢) م.ن: ٢٩٢ ـ ٢٩٤.
(٣٣) م.ن: ٢٩٤ ـ ٢٩٦.
(٣٤) م.ن: ٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٣٥) م.ن: ٣٠٠ ـ ٣٠٤.
(٣٦) مهزلة العقل البشري:١٨٦.
(٣٧) م.ن: ١٨٩ ـ ١٩٠.
(٣٨) م.ن: ١٩١.
(٣٩) سورة البقرة: ٢٥٣.
(٤٠) م.ن: ١٩١ ـ ١٩٣.
(٤١) م.ن: ١٩٧.
(٤٢) م.ن: ١٢١ ـ ١٢٢.
(٤٣) م.ن: ١٢٢ ـ ١٢٣.
(٤٤) م.ن: ١٧٢.
(٤٥) م.ن: ١٨٠ ـ ١٨١.
(٤٦) م.ن: ٥٨ ـ ٦٣.
(٤٧) مهزلة العقل البشري:١٥١ ـ ١٥٢.
(٤٨) يحيل الى: دراسة التاريخ لتوينبي (الطبعة الانجليزية)٣:٤٦٨ ـ ٤٦٩.
(٤٩) م.ن:١٨١ ـ ١٨٤.
(٥٠) انظر مهزلة العقل البشري:٥٨ـ٢٦٥.
(٥١) عن آراء الرصافي:٧٥
(٥٢) مهزلة العقل البشري:١٨٥
(٥٣) لمحات اجتماعية ٥ ق١: ٢٨ ـ ٢٩،٣١، ٢١١ـ٢١٣، ٢٢٠ ـ ٢٢٢.
(٥٤) م.ن:٥ ق ١: ٧،٨،٣٤٥.
(٥٥) م.ن:٥ ق ١:٢٢٢،٢٣٤ـ٢٣٦، ٣٤٥.
(٥٦) م.ن:٣ ومابعدها
(٥٧) علي الوردي. خوارق اللاشعور: ج١ـ ف١، مهزلة العقل البشري: ٤٠، ٧٣.
(٥٨) مهزلة العقل البشري: ٤٣، خوارق اللاشعور:٤٥،٤٨.
(٥٩) خوارق اللاشعور:٤٧
(٦٠) ـ م.ن: ٥٨
(٦١) م.ن: ٤٧ ـ ٤٨.
(٦٢) م.ن: ٤٨
(٦٣) م.ن:٧٢
(٦٤) موسوعة علم النفس والتحليل النفسي: ١٠٧، د. عبد المنعم الحفني ط ٤ ـ ١٩٩٤ ـ مكتبة مدبولي.
(٦٥) م.ن: ٩٣.
(٦٦) منطق ابن خلدون: ١٦ ـ ١٧
(٦٧) خوارق اللاشعور: ٨١
(٦٨) م.ن: ٨٦
(٦٩) منطق ابن خلدون: ٣٠ ـ ٣١
(٧٠) خوارق اللاشعور: ٧٦
(٧١) م.ن: ٧٧، مهزلة العقل البشري: ١٤٧ـ١٧٠.
(٧٢) مهزلة العقل البشري:٥٣
(٧٣) لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ١:٧٣ نقلاً عن: عبد الله نعمة. فلاسفة الشيعة:٤٠٦
(٧٤) م.ن
(٧٥) مهزلة العقل البشري:٥٣
(٧٦) د. علي شريعتي. الامة والامامة: ١٢٠ـمؤسسة الكتاب الثقافية ـ ١٣٦٧ش.
(٧٧) لمحات اجتماعية ١: ٣٠٦
(٧٨) لمحات اجتماعية ١: ٣٠٤ ـ ٣٠٥
(٧٩) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ١:٣٤٩ـ٣٥٠
(٨٠) منطق ابن خلدون: ٣٣
(٨١) خوارق اللاشعور: ٨٤
(٨٢) منطق ابن خلدون: ٣٣ ـ ٣٤
(٨٣) م.ن: ٣٣، مهزلة العقل البشري: ١٤٢ـ١٤٦
(٨٤) منطق ابن خلدون: ٣٥
(٨٥) مهزلة العقل البشري: ١٤ ـ ١٥، ٤٣ـ٤٤.
(٨٦) م.ن:٦،٩، ١٠
(٨٧) م.ن:١٥٦

(٨٨) من رد له على د. معن خليل عمر، بعنوان «اويلاخ ياراسي!» د. معن. رواد علم الاجتماع في العراق ٦٢.
(٨٩) مهزلة العقل البشري: ٧٠ ـ ٧٧،٧١
(٩٠) م.ن: ٥٠ ـ ٥١
(٩١) م.ن: ١٧٧ هامش٦
(٩٢) الاسراء: ٨٥
(٩٣) خوارق اللاشعور:٢٨
(٩٤) م.ن:١٤٢
(٩٥) م.ن: ١٧٧، هامش ٢
(٩٦) مهزلة العقل البشري: ١٥٣
(٩٧) م.ن: ١٧٧
(٩٨) سبأ: ٣٤
(٩٩) الاعراف: ١٤٦
(١٠٠) الاسراء:١٦
(١٠١) مهزلة العقل البشري: ١٢٤ ـ ١٢٥، وانظر منه ايضاً: ١٩١ ـ ١٩٢، ١٩٤، ٢٥٧،٢٤٩ـ٢٥٨
(١٠٢) م.ن:١٢٥
(١٠٣) خوارق اللاشعور: ١٢٨ ـ ١٢٩
(١٠٤) مهزلة العقل البشري: ١٤٢ ـ ١٤٣، ١٨١، ١٩١، ٢٢٠، ٢٢١، اضافة الى كتابه « وعاظ السلاطين» الذي أكثر الإحالة اليه، بل وضع كتابه «مهزلة العقل البشري» دفاعاً عنه، ورداً على مخالفيه فيه.
(١٠٥) لمحات اجتماعية ١:٧٣
(١٠٦) م.ن: ٣، ٩ ـ ١١
(١٠٧) م.ن: ٣: ٨٦ ـ ١٠٠
(١٠٨) م.ن: ٣: ٨٦
(١٠٩) م.ن: ٤: ١٢٩
(١١٠) م.ن: ٤: ١٣٠
(١١١) م.ن: ٤: ١٣١ ـ ١٣٣، ١٣٧ ـ ١٣٩
(١١٢) م.ن ٤:١٣٣
(١١٣) م.ن ٥ ق ١:٣٩
(١١٤) خوارق اللاشعور: ١٦٥ ـ ١٦٦
(١١٥) الجزء الخامس من لمحات اجتماعية في قسميه الاول والثاني.
(١١٦) الوردي يدافع عن نفسه:١٢١
(١١٧) خوارق اللاشعور: الفصل الاخير (كلمة لابد منها).
(١١٨) مهزلة العقل البشري: ٧٠
(١١٩) م.ن: ٧٣
(١٢٠) م.ن:١٢٨
(١٢١) م.ن: ٢٦٧ ـ ٢٦٨
(١٢٢) م.ن: ١٧١
(١٢٣) م.ن: ٢٩٠
(١٢٤) خوارق اللاشعور: ٢٣٥
(١٢٥) م.ن: ٢٣٠
(١٢٦) م.ن: ٢٣٠
(١٢٧) م.ن: ٢١٥
(١٢٨) لقد قرأت لاجل هذا الاستعراض المبسط نحو اربعة آلاف صفحة، فكتبت مايعادل واحد بالمئة مما قرأت، وارجو ان أكون موضوعياً، هكذا ارى نفسي، ولست ادري كيف سيراني القارئ.

هشام شرابي واطروحة النظام الابوي

ابراهيم العبادي*

عرفت الاوساط الثقافية العربية مفكراً ومثقفاً ناقداً في اواسط السبعينات هو الدكتور هشام شرابي، بعد صدور كتابيه المثقفون العرب والغرب[١]، ومقدمات لدراسة المجتمع العربي[٢].

وقبل ذلك لم يكن شرابي يعرف الا في اوساط محدودة، باعتباره استاذاً اكاديمياً يقيم في امريكا ويدرّس في واحدة من اشهر جامعاتها (جورج تاون)، بعد ان حصل على الدكتوراه في التاريخ الحضاري من جامعة شيكاغو الامريكية في عام ١٩٥٣[٣].

في شبابه كان هشام شرابي قومياً متحمساً يدرس في الجامعة الامريكية ببيروت قادماً اليها من مدينة يافا الفلسطينية فقد كانت أسرته الميسورة قادرة على توفير فرص التعليم العالي له. ومن ثم مكنته من السفر الى امريكا عام ١٩٤٧ لاستكمال الدراسة العليا، مستقلاً طائرة من مطار اللد حيث لم يتمكن من العودة الى وطنه بعدها، لان المشروع الصهيوني نجح في تأسيس دولته على ارض فلسطين[٤] فكانت سنوات وجوده في امريكا سنوات العمل الاكاديمي الصرف الذي تحاشى فيه أغضاب وهجوم زملائه من الاساتذة الصهيونيين حماية لنفسه ومركزه الجامعي[٥].

كان شرابي يصف السنوات التي سبقت هزيمة عام ١٩٦٧ بانها سنوات الصمت في المنفى، وكان حتى نهاية الاربعينات مناضلاً منظراً في اوساط الحزب السوري القومي الاجتماعي الذي ربطته بزعيمه انطون سعادة صداقة وعلاقة شخصية قوية حتى اغتيال الاخير عام١٩٤٩[٦].

مرّ شرابي بمراحل مختلفة في تطوره الفكري وقد رصد الدارسون تلك المراحل عبر معايشة واقعية لها[٧] من خلال ما كتبه شرابي نفسه عن تجربته الذاتية حيث كان يصف بدقه وصراحة ادوار تلك التجربة في المذكرات التي كتبها، والتي اعتبرها مثقفون آخرون نرجسية زائدة تدل على غرم شرابي بذاته[٨] الا انه كان حريصاً على ان يدافع عن توجهه هذا لانه كان يرفض

* باحث وصحفي اسلامي.

التجريد الاكاديمي الصرف البعيد عن المعاناة الحياتية ويدعو الى ادخال التجربةالشخصية في الكتابة، لتأتي الكتابة اقرب الى الواقعية والتحليل الصادق[٩].

بعد هزيمة حزيران أطل شرابي من جديد على الواقع العربي مهتماً بدراسته وتحليله للخروج بنتائج محددة عن سبب الهزائم والاخفاقات المتكررة[١٠] وقد قاده حماسه المتجدد بعد انقطاع دام قرابة العشرين عاماً الى الاهتمام بالعمل الفدائي الفلسطيني والقضية الفلسطينية حيث نشر كتابه الاول عن القضية الفلسطينية في عام ١٩٦٩ بعنوان «المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل وامريكا»[١١].

الا ان شرابي انتقل وفي تطور فكري لافت الى مقاربة الواقع العربي اجتماعياً وسياسياً وفكرياً بعد ان تولدت لديه قناعة راسخة بأن فساد هذا الواقع من الداخل هو الذي ينتج الهزائم ويطيل عمر التخلف، وبالتالي فهناك حاجة الى تحليل عميق يتجاوز وصف الظاهرة السياسية - الاجتماعية ليقف على مسببات وجذور العجز والتخلف[١٢] وقصور الاداء السياسي والاقتصادي في صميم النظام الاجتماعي والبنية الثقافية والسياسية للمجتمع العربي.

في هذه الفترة صدر كتابه المثقفون العرب والغرب، حيث درس فيه التطور الايديولوجي في العالم العربي الحديث في ضوء التطور الاجتماعي والاقتصادي وتبيان العلاقات الاساسية التي تربط كل فكر سياسياً كان أو فلسفياً أو دينياً بالمصالح التي ينبثق منها ويعبر عنها هذا الفكر (الايديولوجية)[١٣]، كما كتب هو نفسه في مقدمة الترجمة العربية للكتاب.

ورغم انه اعتمد في هذا الكتاب شأنه شان معظم الدارسين من عرب واجانب - على كتاب الباحث الاكاديمي المعروف البرت حوراني- الفكر العربي في عصر النهضة[١٤]- الا انه كتب في مقدمة الترجمة ان همه الاساسي في هذا الكتاب هو تقديم أطار فكري يمكن بواسطته معالجة الواقع الاجتماعي والتاريخي بروح وطريقة علميتين[١٥].

كان يقول: «علينا ان نتوصل الى موقف نقدي تجاه تاريخنا ومجتمعنا، وما تاريخنا، كما كتبناه ونكتبه بمعظمه الا مجموعة اساطير وحكايات، وفي كوننا مجتمعاً ضعيفاً ومتخلفاً بحاجة الى تاريخ امجاد وبطولات فليس بمستغرب ان شعباً كشعبنا يحتاج للخروج من حاضره المرير الى ان يصور ماضيه حسب الحاجات التي يفرضها حاضره.

لقد آن لنا ان نجابه حقيقتنا بعزيمة صادقة وتصميم، ليس لانه بالمواجهة الصادقة فقط يمكننا تخطي الحاضر بل لانه بدون مجابهة كلية ومستمرة لن نقدر على تجاوز هذا الحاضر لا بثورة ولا بدون ثورة...

وأولى الحقائق التي علينا مجابهتها هي حقيقة تاريخنا من دون كذب على النفس وخداع للاخرين»[١٦].

ومن الواضح ان هذا التوجه النقدي كان سمة المثقفين العرب بشكل عام بعد كارثة حزيران المريرة، لان الهزيمة طرحت اسئلتها الصعبة على الجميع فانطلق كل منهم يجيب عليها بتصورات ورؤى تتبع الانتماء الايديولوجي والوجهة المنهجية لهذا المثقف أو ذاك(١٧).

ورغم انتماء شرابي الطبيعي الى التيار العلماني ورغم الثورية والحدة البادية في خطابه، الا أن أجوبته وابحاثه عن المجتمع العربي وأن جاء بعضها راديكالياً، الا ان فكر شرابي يمكن ان يصُنف في سياق اقرب الى المعقولية من التنظيرات التي حلق بها الآخرون.!

والسبب في نظري يعود إلى الفكر الاجتماعي النقدي الذي عالج مشكلات تربوية واجتماعية وثقافية يستفيد من يطالعها حتى وان اختلف منهجياً مع شرابي، والمعروف ان مثل هذا الفكر ظل يحظى ولا يزال بأهمية فائقة لدى الباحثين والمثقفين، العرب والاجانب بسبب النقص الواضح في هذه الدراسات الذي كان سائداً الى وقت قريب.

ولهذا أُعتبرت مساهمات شرابي النقدية ومنهجه التحليلي من الاعمال الفكرية البارزة في فضاء الثقافة العربية المعاصرة(١٨)، رغم تقليل بعض المثقفين من شأنها، وتبرّمهم من تبوىء شرابي مكانة مهمة في سلم المفكرين العرب البارزين، يعزونها هُمْ إلى الحضور الاعلامي المكثف لشرابي- بحكم دفاعه عن القضية الفلسطينية والقضايا العربية في أمريكا، ولترأسه لمجلة الدراسات الفلسطينية- وليس لقوة افكار شرابي وقيمتها المعرفية(١٩).

قادت الرغبة في تحقيق المعرفة الذاتية وبناء الوعي النقدي القادر على التغيير وتوفير الاطار النظري لهذا التغيير، هشام شرابي إلى دراسة اسباب العجز والاتكالية والتخلف الذي يعيشه المجتمع العربي والذي يشله عن بلوغ اهدافه، وتحقيق آماله في التحديث والتنمية ومواجهة التحديات المختلفة وابرزها تحديات المشروع الصهيوني.

ومثله مثل غيره من المهتمين، كان شرابي يرى ان بنية التخلف ظلت تعيد انتاج نفسها في قوالب مختلفة، وان التحديث لم ينفذ إلى صلب المجتمع، بل بقي يلامس قشرته الخارجية فقط، اما أبنيته العمودية والافقية فقد ظلت على تقليديتها، ولم تتحول إلى حديثة رغم مظاهر الحداثة البادية عليها، أي ان التخلف كان يتجدد بمظاهر حديثة وهي الظاهرة التي سماها بعض المثقفين (تحديث التخلف!)(٢٠).

فالمجتمع لم يتحول الى مجتمع حديث في تعاطيه مع قضاياه المختلفة، في رؤيته لذاته، وللآخر.... في تحديده لمشكلاته واسبابها، في كيفية أيجاد الصيغة الملائمة للمحافظة على هويته وفي نفس الوقت الانخراط في حضارة العصر الراهن.؟؟!

انطلق شرابي يدرس اسباب الشلل الاجتماعي والاخفاق المستمر في مواجهة التحديات

مستعيناً بنظريات ماركس وفرويد والنظريات الاجتماعية والاوربية[٢١]، فانتهى به البحث والتنقيب إلى أهمية دراسة العائلة العربية وانماط التنشئة الاجتماعية فيها وأثر ذلك فى تكوين وبناء الفرد العربي، طفلاً وحدثاً وشاباً راشداً، لانه كان يرى ثمة ارتباط وثيق بين السلوك الاجتماعي وتركيب المجتمع وان المنطق الاساسي لتفهم هذه العلاقة يكمن في تحليل العائلة والعلاقات التي تقوم عليها[٢٢].

اما لماذا البدء بالعائلة وعلاقة الوالدين بالاطفال؟

يجيبنا شرابي: بان التربية والتثقيف في العائلة وفي المدرسة انما يهدفان إلى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع وتقرره الثقافة المسيطرة التي سميناها الثقافة الاقطاعية البرجوازية[٢٣].

يعتقد شرابي: إن التربية والتثقيف لافراد المجتمع العربي هدفهما الحفاظ على النظام القائم وتأمين استمراره على الشكل الذي هو فيه وهو لذلك يفرض على كل فرد من افراده أدواراً اجتماعية لا يستطيع تبديلها أو الخروج منها[٢٤].

ان العلاقات الناشئة عن هكذا ثقافة مسيطرة تكون مطبوعة بطابع السلطة الفوقية فصاحب السلطة في المجتمع (ومن يمثله أو يمثل سلطته) هو الذي يملك ويستفيد، بينما باقي الناس تقبل وترضخ وتمتثل «والكبير» فى مجتمعنا هو دوماً الذي يتسلط ويحكم ويسيطر، فالقرارات تؤخذ «من فوق» بمعزل عن الاكثرية التي تشكل هدف هذه القرارات[٢٥].

وينتهي شرابي الى التقرير: بان الكبير صاحب السلطة والمركز في المجتمع يماثل أو انه صورة مكبرة للأب في العائلة بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هو دونه[٢٦].

وفي انعكاس للتجربة الذاتية، يقول ان الارهاب والقهر والرضوخ التي يعانيها كل منا في المجتمع هي نفسها التي عانيناها في طفولتنا وفي فترة تربيتنا وتثقيفنا[٢٧].

كيف تنعكس هذه الظاهرة السلطوية فى سلوك الطفل عندما يتحول الى أنسان راشد؟! بصراحة مذهلة يستعير شرابي مصطلحات علم النفس الفرويدي ويجزم بأن الفرد الذكر في مجتمعنا ينزع في شخصيته الى حب البروز والسيطرة، ويحتقر المرأة، ويميل إلى اذلال من هم أضعف منه، فتكون شخصيته على صورة أبيه وارتكاساً لها[٢٨]!!

من هذه المنطلقات يدلف شرابي الى بحثه محاولاً تقصي اسباب العجز والاتكالية والتهرب التي تُقعد الفرد العربي وتشله، وبالتالي تشل المجتمع الذي يعيش افراده هاجس القهر والقمع والرضوخ، فتتوالى الظاهرة السلطوية فيما وراء العائلة، في المدرسة والشارع والعشيرة ولاحقاً الدولة ومؤسساتها، ويعيش دوامة عنف مستبطن وعدوانية مكبوتة تنفلت في اول فرصة يستطيع فيها الفرد ان يمارس السلطة على من يستطيع ممارستها عليهم، فيغدو المجتمع في حالة من

التوتر الاجتماعي المستبطن، ويصبح عاجزاً عن تحقيق الانسجام والتوافق والفاعلية المنتجة، ويغدو التأزم سمة ثابتة تعيقه عن تعبئة طاقاته في مواجهة التحدي، من أي مستوى كان وقد طرح شرابي أسئلة فى غاية الأهمية تبدو دوافع أساسية نحو دراسة طرق التنشئة الاجتماعية فى مؤسسة العائلة العربية طالما ان المرحلة الاولى من تربية الطفل تمثل دوراً حاسماً في تعيين نوعية الشخصية التي يظهر فيها الفرد فى المجتمع(٢٩).

كان يتساءل: لماذا نعجز عن العمل لتحقيق الأهداف الاجتماعية فى حين تبدو الظروف الموضوعية مؤاتية لتحقيق هذه الاهداف؟

لماذا نحن فرديون وسلبيون في تصرفاتنا الاجتماعية إلى حديمنعنا حتى من التعاون، فى حين ان التعاون من مصلحتنا جميعاً؟

لماذ نقبل في اعمالنا ما نرفضه فى اقوالنا وتفكيرنا الخاص؟

ما الاسباب الاجتماعية (الموضوعية) وما الدوافع النفسية (الذاتية) التي تضع هذه الهوة بين ما نرمي اليه بالقول، وما نفعله بالممارسة، فنبقى غائصين فى تناقضاتنا، عاجزين عند تغيير وضعنا(٣٠).

هل ثمة علاقة بين هذه التساؤلات التي ترمز الى وجود خلل ما فى بنية المجتمع العربي، وبين تساؤلات الجيل العربي الراهن ـ الذي كان يرددها هامساً وهاتفاً ـ كما لخصها شرابي (لماذا خسرنا نحن أبناء هذا الجيل كل معركة خضناها مع العدو في فلسطين، مع التخلف فى أنظمتنا، مع الرجعية في المجمتع(٣١)!؟

لقد ذهب الكثيرون الى تحليل اسباب هذه الهزائم والانكسارات في ايديولوجيات الحكم وسياسات الانظمة وتبعياتها، ولا استقلالية قراراتها، في الفصام الموجود بين السلطة والمجتمع بسبب ازدواجية النظام الثقافي الا ان شرابي حاول الغوص في أعماق المشكلة ليدين المجتمع نفسه سواء في شكل السلطة التي ينتجها وهو مسؤول عنها وعن تصرفاتها، أو فى جموده وسلبيته من خلال انتاجه لافراد مقهورين مسحوقين يعيشون حياتهم التالية في كفاح من اجل مواجهة عقد النقص التي يعيشونها على حساب المجتمع نفسه، حيث تتجسد شخصية الذكر: في اشكال ونسب مختلفة من العدوانية والشراسة والاعتزاز بالذات والشعور بانها شيء خطير، وانها هدية الا له الى هذا العالم، ويجد صاحبها لذته في الحياة في ابراز الأنا، فهو شديد الحرص على التأكد من احترام الناس له، وفي التشديد على منزلته، والدفاع عن سمعته وهو يجد احترامه في فرض نفسه على الآخرين وفي تحقيرهم، خصوصاً اذا كانوا من أقرانه وأخوانه، انه في كثير من تصرفاته لا يزال طفلاً(٣٢).

حرّر شرابي جماع افكاره ودراساته هذه في البحث الذي حمل عنوان مقدمات لدراسة المجتمع العربي والدي صدر عام ١٩٧٥ وخرج بالنتائج التالية:

اولاً: ان الفرد العربي وبحسب ظروف تنشئته العائلية والنظام التربوي والاجتماعي الذي يعيش فيه (يعود الفرد على الخضوع والاذعان للسلطة أي لأبيه وللشيخ وللمعلم، وفيما بعد لكل من هو اقوى منه أو اعلى منزلة أو جاهاً، وهو أذ يكبر يتعلم ان يكون متحفظاً والا يتخذ موقفاً حاسماً في اي موضوع لذلك نراه يكتسب عادة استشارة الآخرين وأخذ رأيهم لعجزه عن أتخاذ قراراته بنفسه وأسوة بشعوره بالخجل فأن شكه في نفسه يزداد بسبب فقدانه السيطرة على ذاته كما يسبب قبوله بالسيطرة الخارجية عليه لدى دخوله المعترك الاجتماعي[٣٣].

ثانياً: (ان الطفل العربي في عائلات الطبقة الوسطى يتلقى تربية تجعله يشعر بالخجل اكثر مما يشعر بالذنب فالدافع الى الخجل هو ان الاخرين يشاهدون ما أرتكبه من عمل سيء لا لأنه يشعر داخلياً بالندم على ذلك العمل السيء حاكماً على نفسه كما يجب ان يحكم.

ماذا تؤدي هذه الحالة التربوية؟

في شروط تربوية كهذه تنعدم القدرة على نقد الذات وادانتها فينشأ مقابل ذلك مجرد رد فعل للضغط والنقد الاجتماعيين، ومن الناحية العملية فالعيب الذي يشعر به الفرد العربي هو ما يقوله عنه الناس بمعنى ان لا عيب في ما لا يراه الناس ومالا يسمعونه وهذا ليس فقط تمييزاً بين ما يفعله الانسان وما يجب ان يفعله بل انه يفترض موقفاً هو موقف الكتمان الذي يتحول في سلوك الراشدين الى عادة اخفاء النوايا والحذر فيما يقوله هو، ومما يقوله الآخرون وبذلك تصبح اعمال الناس غير ما تبدو عليه بحيث ان هناك دوماً معنى مبطناً ونية مكتومة وراء كل كلمة وكل ايماءة تصدر من الاخرين... ومن هذا القبيل فان التمييز بين سلوك ظاهر وسلوك باطن يتخذ الصفة العملية، بمعنى ان وجود مقياس مزدوج للسلوك ليس فقط أمراً مقبولاً بل هو موضوع تشجيع في هذا الاطارالتربوي[٣٤].

ثالثاً: (ولان الطفل لا يمكّنه الا ان يلجأ الى الخضوع من اجل الدفاع عن نفسه ضد الغضب والاستهزاء (في داخل العائلة) فلا يمكنه ان يعتبر نفسه مسؤولاً بل مظلوماً، فكيف يمكن للشعور بالمسؤولية ان ينمو اذاكان الفرد يشعر بالعجز شعوراً مستمراً؟ وبما ان الفرد يرفض بصورة لا شعورية السلطة التي تسحقه، فهو يعفي نفسه من المسؤولية مما يؤدي الى غياب النقد الذاتي وارادة العمل والمبادرة في الفعل)[٣٥].

رابعاً: ان شكل السلوك الذي يتخذه التعويض عن الخضوع والاذلال والقمع في محيط العائلة هو في التخلص من هذا الضغط الثقيل والذي يجري بصورة طبيعية في أفراد الطبقة الوسطى في المجتمع

العربي، اي السلوك القائم على أبراز الذات والتنافس ونسيان المصلحة العامة واستبدالها بالمصلحة الفردية التي تصبح فوق كل مصلحة[٣٦].

وقد أفرد شرابي أهمية كبيرة لتأثيرات التعليم وحب المعاشرة الاجتماعية وكيف تترك اثرها اللاحق في شخصية الفرد؟

حب المعاشرة: يقول شرابي ان العائلة العربية توجه الفرد منذ طفولته نحو الاشخاص اكثر مما توجهه نحو الاشياء. فاول تدريب يتلقاه الطفل هو فن المعاشرة[٣٧] ان التدريب على فن المعاشرة هو في الواقع تدريب على المسايرة، والمسايرة تعني حرفياً ان يسير المرء مع الآخر ويرافقه ويتلاءم معه، والمسايرة من حيث فن التلاؤم والتسوية ذات وظيفة اجتماعية تؤدي الى تخفيض توتر التفاعل الاجتماعي، ومن جهة اخرى الى تقوية حب المعاشرة[٣٨].

ان وجهها الايجابي هو في تلك الدماثة والضيافة اللتين يتصف بهما مجتمعنا ككل[٣٩].

ولكن للمسايرة مساوىء أجتماعية عديدة، فمما لاشك فيه ان العمل الاجتماعي الذي تسيطر عليه روح التسلية والمجاملة لايمكن ان يؤدي الى نتيجة فعالة[٤٠].

فمعالجة المشكلات المطروحة معالجة فعالة، أمر صعب التحقق عندما يكون التعامل الاجتماعي مطبوعاً بالمسايرة والادب الشكلي.

والواقع ان المسايرة تضع عراقيل هائلة في طريق العمل والتنفيذ بحيث يتعذر التعبير عن الخلافات أو حلها عند لقاء الناس وجهاً لوجه وبحيث ان المعارضة المكبوته تستمر في الغليان، فتصبح القضايا مرهونة بالاشخاص أنفسهم وهكذا فان التمييز في الحياة العامة بين الناس وأفكارهم يبقى تمييزاً مستحيلاً.

والمسايرة اكثر من مجرد سلوك تقليدي، فهي تفترض موقفاً ذهنياً يتهرب من المواجهة المباشرة ومن معالجة المشكلات في جذورها، موقفاً يفتش عن الحلول في تسويات مؤقته[٤١].

ملاحظة:

تبدو ملاحظات هشام شرابي هذه في غاية الأهمية ويمكن القول ان ما ظهر من مشاكل وانقسامات في داخل الصف الايديولوجي الواحد هو تطبيق واضح لافكار المسايرة فى العمل الاجتماعي التي تتمددالى العمل السياسي ومجالات العمل الاخرى.

ان سياسة (بوس اللحى) والربت على الاكتاف والمرور على المشاكل مرّ الكرام من خلال جلسات الشاي والقهوة وأظهار الود الزائف والتأدب المظهري هو ظاهرة معروفة في الاوساط العربية من ادنى المستويات الى أعلاها، ولذلك تجد ان في داخل كل واحد منا رغبة عارمة في الصراخ من فرط الاعياء المستمر وعدم الرضا عن هذا الواقع ورفضه والرغبة في تغييره. لكن

من نجح في التغيير!!؟

ان مختلف التيارات الأيديولوجية تعاني من هذه الحالة بيد ان مشكلة الاسلاميين أنهم كانوا يقدمون أنفسهم بديلاً عن الواقع المهترىء الذي تحكمت فيه ايديولوجيات وافكار وسلوكيات علمانية أو واقع اجتماعي تقليدي يعيش امراضاً مزمنة لا يقترب الا في مظاهر شكلية من الاسلام ومتناقض معه في الكثير.

واذا كنا نحمل الفكر العلماني زيادته للطين بلة في امراض ذلك الواقع التقليدي وان الحداثة العلمانية لم تحوله الى حديث بل انها حدثت تخلفه وبقي محافظاً وتقليدياً يعكس في روحه انماطاً عشائرية مزدوجة مع سلوكيات متغربة الاّ ان تجربة عمل الاسلاميين في المعارضة والمنافي اثبتت ان المشكلات التي نعانيها على الصعيد الاجتماعي ثابتة البنية وراسخة وماكنا نعيبه على الاخرين أصبحنا مصابين به ولم ينفع الوعي النظري الاسلامي في حل تلك المشكلات فضلاً عن عدم السماح بظهورها ورغم الحاجة الى وعي الذات والنقد المعرفي الذي يعالج المشكلات معالجة صحيحة الا ان الفقر المنهجي وضعف ادوات التحليل تعدم امكانيات تحليل واقع الاسلاميين أنفسهم تحليلاً صائباً. واذا كان بالامكان الإستفادة من مناهج الآخرين وأدواتهم المعرفية بطريقة دقيقة وحذرة لسد الفرغ تجد هناك رغبة عارمة في الرفض المطلق ونرجسية لامبررها وزهو أبله يعكس خوفاً مبطناً من كشف سوءات الذات لئلا يطلع عليها الاخرون وهو نفس العذر الذي كان مطروحاً في الوسط العربي، الى ان غدا الواقع العربي حقلاً للتجارب والدراسات والقراءات المختلفة التي يقوم بها الاخرون من الاجانب بكل ما يعني ذلك من تشويه وعدم دقة واختزال وتعميم ويبدو ان الاسلاميين ينتظرون من يقرأ هم من خارجهم!!؟ وهو مايحصل فعلاً!

ان ثمة امراض أخلاقية واجتماعية تترتب على الافراط في المعاشرة الاجتماعية أبرزها:ـ

أ ـ ان الرياء الذي ترتكز عليه المسايرة يؤدي بصورة تلقائية الى تغذية الروح العدوانية التي تظهر خاصة في الاستغابة اي النيل من سمعة الاخرين بالاضافة الى ان الاستغابة وسيلة للتفريج عن العدوانية المكبوتة ويمكن الاستنتاج من ذلك ان التوافق الظاهري الذي تحققه المسايرة يؤدي في الواقع الى توتر مبطن وبدلاً من ان يتيح للناس لخلافاتهم وتناقضاتهم ان تنحل بصورة صريحة وواضحة نجدهم يكتمونها ويجعلونها تتأزم في نزاع باطني ولذلك فان التفاعل الاجتماعي لا يجري الا على مستوى المجاملات)[٤٢] ان الميل الى المعاشرة يجمع بين الناس في علاقات التسلية ويفرق بينهم في علاقات العمل... ونجد ان الفرد في التعامل الاجتماعي لا يثق عفوياً في كلام الاخرين لانه يعي الستار الاجتماعي الذي يختبىء وراءه، وهذا مايؤدي الى تغليب الشك والاستغابة فيما يتعلق بنوايا الاخرين ودوافعهم[٤٣].

ب ـ(ان الافراط في المعاشرة الاجتماعية يولد حساسية مرهفة تجاه الناس، فالطفل الذي يحاول بطبيعته لفت الانتباه اليه، يتحول الى ممثل. انه يصبح واعياً لذاته ويقظاً... وأسوة بالطفل الصغير الذي يسمع درساً يتقنه فان المتكلم الراشدحريص على كسب اطراء الناس سواء بهز الرأس دليلاً على الموافقة، أو الابتسام دليلاً على الاعجاب أو بالتعليق بصورة مؤاتية. ومن الشائع جداً في اللقاءات الاجتماعية ان يتبارى المتكلمون وان يقاطع بعضهم بعضاً ان العدوانية في حالات كهذه تنبع من حاجة الفرد الى توكيد ذاته، وبالتالي فهي تعزز مافي المناقشة من «تمثيل».

ان المستمع الصبور لامكان له في أطار كهذا فهناك انتقاص لدور المستمع، لان الصمت يعتبر تقصيراً وبالتالي نقصاً في المكانة الفكرية «وقوة الشخصية»)[٤٤].

التعليم

(ان التعليم كما يجري في اطار العائلة وخارجها، يتميز بصفتين رئيسيتين، فهو من جهة يقلل من أهمية الاقناع والمكافأة، ومن جهة أخرى يزيد من أهمية العقاب الجسدي والتلقين)[٤٥].

ويتحدث شرابي عن طريقة ضرب الاولاد في العائلة العربية ولاسيما توجيه الصفعة التي قد لا تكون مؤلمه بقدر ما تكون مُذّلة، فتقود الى تأكيد السلطة وفرض الخضوع الفوري، وينتهي شرابي الى نتيجة مؤداها أن الطاعة في العائلة العربية هي نتيجة الخوف اكثر مما هي نتيجة الحب والاحترام[٤٦] ويقول: ان هذا الشكل من اشكال ضبط السلوك يجعل الطفل يشعر بالعجز وفقدان الحماية، والطفل الذي يلق معاملة كهذه يعتاد البكاء والنحيب ويكتشف ان عليه لحماية نفسه ان يستجدي الرحمة والغفران وان يبرر نفسه ويهدد ويبكي قدر طاقته[٤٧].

ثم ينتهي شرابي الى تحليل سلوك الاطفال الكبار في العائلة تجاه الصغار، فيقول ان سلوكهم العدواني ليس مجرد استئساد عليهم بل هو أيضاً محاكاة لسلوك الكبار ووسيلة للتفريج عما يعانونه من اذلال وفيما بعد يصبح تحقير الاخرين طريقة عفوية في توكيد الذات بمعنى ان الفرد يشعر بالرفعة اذا حط من قدر الاخرين باذلالهم أو الاستهزاء بهم أو التقليل من قيمتهم[٤٨]!

اما التلقين: (فهو الشكل الاكثر تنظيماً من اشكال فرض السلطة وتثبيتها، فهو: يجمع بين العقاب الجسدي والتشريب، والاخير طريقة تعتمد على الترديد والحفظ بحيث لا يبقى مجال للتساؤل والبحث والتجريب[٤٩].

(والتلقين من حيث هو طريقة تسلطية في التعليم، يجعل المتعلم يستجيب باكتساب عادة الصم «اي الدارسة بالاستظهار» ان ما يدرسه الطفل بهذه الطريقة يحفظه كما هو بمعنى ان الفرد المتعلم لا يتأثر بموضوع التعلم لانه لايهتم بفهمه وادراكه بل باستنساخه وحفظه والتلميذ المجتهد هو الذي

يثبت ذاته وينال المكافاة لا بطرح الاسئلة الملائمة بل باعطاء الأجوبة الصحيحة«الملقنة»)[٥٠].

ويشير شرابي الى خطر هذه المعرفة المجردة لانها منفصلة عن الواقع وليس لها سوى علاقة واهية بتجارب الحياة اليومية[٥١].

ولعل الكثير منا تساءل يوماً عن فائدة الكم الهائل من الدروس النظرية المجردة التي درسناها والتي لا علاقة لها بالواقع ولهذا ليس مستغرباً ان تضم البلاد العربية جيوشاً من المتعلمين تعليماً جامعياً لكن الحصيلة الاجمالية لهذه الاجيال من الناحية المعرفية العملية تبدو محدودة بسبب الأخطاء القاتلة في النظام التربوي وهي الظاهرة التي درسها الكثير من الباحثين العرب[٥٢].

يستنتج شرابي من التلقين نتائج أجتماعية خطيرة فهو يقول (ان حياة العربي تبدأ وتنتهي بالتلقين، اما العنصر المشترك بين التلقين والعقاب فهو ان كلاً منهما يشدد على السلطة ويستعبد الفهم والادراك اي ان كلا منهما يدفع الى الاستسلام ويمنع حدوث التغيير)[٥٣].

ان السلطوية في النظام التربوي سواء في الكتاتيب القديمة أو في المدارس الحديثة ظاهرة جديرة بالدراسة لان الطفل وحتى وصوله الى مرحلة الشباب لا يشعر بالحرية فيما يدرس ويختار من اختصاص فتقتل مواهبه، وفوق ذاك يشعر ان التقويم والدرجات هي كابوس ثقيل، ولعلنا في العراق ادركنا قساوة هذا الكابوس فيما رسمه وخطه رائد القومية العربية ساطع الحصري في نظامي التعليم الابتدائي والثانوي[٥٤] واستمر الحال مع ابشع استبداد سياسي امتد الى كل مرافق الحياة في العراق فشمل التعليم قسط وافر منه.

ولاشك ان التعليم بطريقة التلقين يمتد في اوساطنا لدرجة أصبح فيها أمر مناقشة اراء الكبار من زعامات دينية أو سياسية أو قبلية أو حزبية يعد تطفلاً وخروجاً على الآداب حتى لو كان هذا الاعتراض مناقشة علمية او محاولة للفهم والادراك ورفضاً للخضوع بمنطق القبول المحض بلا فهم.

يقول شرابي: (يتعلم الطفل ان يقبل دون اعتراض أو تساؤل سيطرة القوي والمتعلم، وهو من خلال ذلك يتعلم اللغو. ان اللغو يتلاءم بصورة خاصة مع المسايرة الاجتماعية حينما ينطلق الناس في الحوار «الاجتماعي» دون ان يشعروا بأية حاجة الى الحوار والواقع ان خاصة اللغو الأساسية تظهر جلياً على انها تجسيد للمسايرة اي أنها في الواقع شكل من اشكال عدم الحوار)[٥٥].

الخلاصة: (ان هذا الوجه من وجوه التعلم بما يربطه بالواقع الاجتماعي يعمل على تعزيز السلطة وتشجيع البصم واستبعاد التساؤل والبحث كما يعمل على تعطيل طاقة الابداع وتكوين أنماط جامدة من التعامل والحوار)[٥٦].

ويستمر شرابي في ابحاثه ليتناول ما يسميه نتائج التربية البرجوازية الاقطاعية في تكوين شخصية الفرد رغم استدراكه بان هذا الوصف لا ينطبق على المجتمع ككل بل على الشخصية البرجوازية الاقطاعية وكيف ان طفل هذه العائلات يتعلم درسين اساسيين:

الاول: كيف يقمع عدوانيته تجاه السلطة.!

الثاني: كيف يتحاشى مواجهتها.!

وهذا ما يؤدي الى الاتكالية والخضوع(٥٧).

ويناقش شرابي ظاهرة عدم الالتزام واللامبالاة في المجتمع البرجوازي الاقطاعي ويميّز بين الاهتمام المباشر والاهتمام الفعلي، حيث الاول مرتبط بعلاقات التفاعل الاجتماعي (الثرثرة وماشاكل) والثاني بعلاقات الاستمرار في الحياة (المصلحة المادية) كذلك فان شعور الفرد بعجزه الكلي عن التأثير في الاحداث في المجتمع وبأنه موضوع لهذه الاحداث بدلاً من ان يكون محركاً لها، يسهم في زيادة المشاركة الكلامية اللافاعلة، وبالتالي يوسع التناقض بين القول والفعل. حتى ان ارادة العمل أو الممارسة تصاب بالانحلال ويصبح التلفظ بالاقوال هو الممارسة نفسها(٥٨).

تعقيب

قدم شرابي دراسته عن المجتمع العربي مأخوذاً بطروحات المدرسة الفرويدية في التحليل النفسي ظهر ذلك بوضوح في تركيزه على دور الأب وسلطويته وانعكاسات ذلك على نفسية الاطفال في العائلة العربية.

نلاحظ ان شرابي يقدم فكره بشكل أستجابة صريحة لتركيز فرويد ذاته على عقدة الأب ولاحاجة للقول ان هذه الافتراضات أصبحت موضع نقد شديد ورفض واسع النطاق استتبع لاحقاً ظهور مدارس في علم النفس ترفض الاعتماد على الاساطير أو الأخذ بعامل واحد في تحليل النفس الانسانية(٥٩).

ان التركيز على دور الطفولة المبكرة رغم أهميته لا يشكل عاملاً حاسماً ومصيرياً في تقرير نوع الشخصية التي يخرج فيها الفرد الى المجتمع فالطفولة المتأخرة وكذا مرحلة المراهقة وأخيراً مرحلة الرشد بامكانها أن تعدل الكثير من الاثار التي تتركها الممارسات الخاطئة في مرحلة الطفولة المبكرة وبالتالي فان تحويل الأب الى عقدة وقياس جميع السلطات على نمط تلك العقدة يعد مجازفة في العرف العلمي لان هناك تعميماً وأطلاقاً في حساب الاسباب والنتائج والأخذ بالتطبيقات.

ان هناك دوراً محورياً للأب في العائلة العربية وان غفلة اكثر الآباء وجهلهم وأميتهم العلمية والثقافية واللاإسلامية طبعت التنشئة الاجتماعية عندنا بمشاكل خطيرة ومدمرة لكن هذا العامل

ليس هو الوحيد الذي تترتب عليه مشكلات سلوكية وسياسية وأجتماعية تتمثل في العجز والهروبية والاتكال واللامسؤولية وعدم الحرص على مصير المجتمع وتقوقع المصالح حول الذات وحدها.

بل ان هناك عوامل أخرى تنتج العجز والاتكال والخوف من السلطة ومحاولة اتقاء شرورها يمكن استشفافها وبالتالي فان تحليل ظواهر ضخمة ومعقدة كالتخلف الحضاري لا يمكن حصره فقط في عامل أو عاملين خصوصاً بعد ان ابدت نظريات العامل الواحد عجزها عن تفسير ذلك.

لقد شارك باحثون عرب كثيرون في محاولة استقصاء مشكلات الفرد والمجتمع العربيين، وتبيين انماط الشخصية التي يظهر بها العربي من خلال دراسة تأثيرات التنشئة الاجتماعية، أو انعكاسات الظواهر الاجتماعية على الفرد وكانت جميع هذه المحاولات تخرج بنتائج معينة ومحددة تبدو جميعها كمحصلة تراكمية قادرة على التحليل الصائب لكن أياً منها لا تعطي الا جانباً من الحقيقة او لنقل جانب من الصورة فيما تظل اجزاء اخرى معتمه او خافية.

فقد درس علي زيعور الذات العربية والسيد ياسين الشخصيه العربية، وحامد عمار التنشئة الاجتماعية في قرية مصرية وخرج بنموذج عن الشخصية الفهلوية كما درس مصطفى حجازي سيكولوجية الانسان المقهور وكان منظاره مركزاً على الواقع العربي وكتب الراحل الدكتور علي الوردي عن طبيعة المجتمع العراقي في محاولة لدراسة الوضع الاجتماعي من خلال سلوكيات وانماط تنتجها التربية والثقافة والوضع الاقتصادي وعصبيات المدن والقرى والطوائف واخلاقيات البداوة كما قدم عالم التربية العراقي المقيم حالياً في الولايات المتحدة الدكتور محمد جواد رضا مساهمات مهمة في المجال التربوي وجماع هذه المساهمات قدمت مادة ضخمة في معاينة مشكلات الفرد والمجتمع لكن الملاحظة الجوهرية التي ينبغي حسابها دائماً هو الوقوف امام ظاهرة اطلاق الاحكام الجاهزة والتعميم والمصادرة وتحويل النسبي الى مطلق والمحلي الى عام وشامل عبر ملاحظات استطلاعية ومسح جزئي واستقراء ناقص لعينات محدودة.

من هنا يمكننا القول ان ملاحظات شرابي ودراساته وانطباعاته قدمت جزءاً من الحقيقة وليس الحقيقة كاملة كما انها حاولت الوقوف على الاسباب وليس كل الاسباب كما انه خرج بنتائج لحصر الظواهر المرضية والمشكلات السلوكية استنتاجاً من اسباب افترضها أو هي صحيحة بحد ذاتها لكن تفسير ما يترتب عليها من نتائج قد لا يسعف في القول بأن كل ما قيل هو صحيح وشامل وينطبق على المجتمع العربي بأسره.

ثمة ملاحظة أخرى يمكن ان تعكس لنا في جانب سبب الافراط في التشاؤم عند ملاحظة مشكلات المجتمع العربي فهو درس الواقع العربي وهو واقع تحت تأثير المقارنة مع مجتمع ليبرالي

مفتوح طافح بالحيوية والنشاط كالمجتمع الامريكي.

ومن الأكيد ان الباحث مهما حاول ان يكون موضوعياً ومحايداً الا ان المقارنة تفرز نتائجها التقويمية فمجتمع كسول ثرثار يعشق اللهو لا يقيس أوقاته بحساب المادة والكسب ويخضع لسلسلة سلطات استبدادية تكرس فيه العجز والاتكال لايمكن مقارنته بالمجتمع الامريكي الذي يسوده نظام قيم مختلف تماماً.

ان المجتمع الموضوع للمقارنة يصبح نموذجاً قياسياً ومعيارياً هذا ما أشار اليه أحد دارسي فكر شرابي قائلاً: (وقد استعان شرابي هنا من اجل توضيح أفكاره بالمنهج المقارن بشكل معلن احياناً ومضمر اكثر الاحيان معتبراً ان امريكا هي النموذج الذي يجب ان يحتذى)[٦٠].

ثمة ملاحظة مهمة لا يمكن تجاوزها وهي أستحالة الخروج بنتائج صحيحة وعلمية عبر الاستعانة بفرضيات ونظريات مستمدة من مجال حضاري على مجال حضاري آخر مختلف فلا يمكن الادعاء بان العلوم الاجتماعية الغربية سواء في علم النفس أو الا جتماع أو الانثروبولوجيا وغيرها هي فكر كوني يصلح لتفسير جميع الظواهر التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في البيئات الحضارية المختلفة.

هل يمكن دراسة ظواهر المجتمع العربي من خلال الركون الى مفهوم ومنطق الطبقات الاجتماعية كما ترد في سياقها الغربي؟

ان مقولة المجتمع الاقطاعي البرجوازي وثقافته تحتاج الى تحليل عميق وليس الى اندفاعات أيديولوجية لاسيما بعد ان خضعت مقولة الاقطاع في المنطقة العربية - الاسلامية لنقاش جدي وطويل[٦١] ربما كان هروب ماركس الى نظرية (نمط الانتاج الاسيوي) حتى يتخلص من حالة تعميم معطيات الاقطاع الاروبي على العالم الاسلامي دليلاً على ان فرضيات العلوم الاجتماعية - لاسيما وان مولدها ومسارها كان أوربياً - تعجز ان تأخذ صفة العالمية.

ان محاولة السوفييت بناء علم نفس ماركسي ودعوة المختصين العرب من علماء الاجتماع الى بناء علم اجتماع عربي وتعدد مدارس علم النفس بعد ان تعرضت المدرسةالفرويدية لنقد عنيف ما يزال مستمراً كل ذلك يقودنا الى القول انه مهما بلغت متانة الاطار التحليلي والمنهج النظري الا ان المطابقة والتعميم والاستعارة تعد مجازفات خطيرة لا تسعف في دراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية والسياسية في البيئات المختلفة.

وتبدو قضايا العالم العربي والاسلامي في بعدها الاشكالي اكبر حجماً وأوسع مساحة من عناصر المنهج التحليلي الغربي هذا لا يعني رفض استعمال هذا المنهج وادواته وآلياته كاطار أو نظرية عمل بل ان الاقتصار على فرضياته والتوقف عند آلياته وحدها يعيق الوصول الى نتائج سليمة.

يدعو الدكتور محمد جابر الانصاري مؤيداً وجهة نظر الدكتور علي الوردي الى ضرورة البحث عن القوانين الخاصة بكل تجربة مجتمعية في ضوء خصوصيتها التاريخية دون أخضاعها لتعميمات تبسيطية مخلة[٦٢] وكان الوردي قد دعا في (لمحات اجتماعية في تاريخ العراق) الى دراسة المجتمعات المختلفة حسبما تملي عليه الوقائع المحلية بغض النظر عما جاء به ماركس أو غيره وكان يرد بذلك على مقولة الاقطاع ونمط الانتاج الاسيوي[٦٣]!!.

ويربط الانصاري بين هذا الشرط وبين التوصل الى نظرة علمية موثوق بها ومأمونة تصلح منطلقاً لاستنتاجات سياسية راهنة تنطبق على واقع هذه المجتمعات[٦٤].

وهو لذلك يرى ان شرابي صحح موقفه: بشأن الحقيقة المجتمعية العربية وتخلى عن مفهوم ومصطلح (المجتمع البرجوازي-الاقطاعي) العربي، والشخصية والعقلية البرجوازية الاقطاعية العربية وهي المفاهيم والمصطلحات التي وردت بكثرة في كتابه الاجتماعي: مقدمات لدراسة المجتمع العربي... عندما كانت المؤثرات الماركسية الكلاسيكية مازالت قوية عندما حاد عنها في كتابه (البنية البطركية)[٦٥].

اما محمد عابد الجابري فقد اكد في دراسته (العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته) على أهمية المنهج الخاص في دراسة التجربة العربية الاسلامية فى تشكيلتها الاقتصادية والاجتماعية لانه يرى ان (ماتؤكده الماركسية... والانثروبولوجيا، البنيوية منها وغير البنيوية يجب ان يُنظر اليه لا كحقائق عامة ونهائية بل كحقائق تعبر بهذه الدرجة أو تلك من الدقة والصواب، عن معطيات واقع يمتلك خصوصية تختلف قليلاً أو كثيراً عن خصوصية واقعنا العربي[٦٦]. ان دراسة سلوكية الفرد العربي وطرق تنشئته بالاعتماد على مدرسة التحليل النفسي وحدها أو لنقل بمنهجة غربية شاملة، دون أستحضار لخصوصيات قيمية وسلوكية ومحددات تربوية وأخلاقية لا يفضي الى نتائج يمكن البناء عليها والتصحيح اعتماداً على تلك النتائج ولهذا وجدنا من يأخذ على شرابي هذه الملاحظة من نقاده فهذا د. فهمي جدعان يقول: ان اعماله (شرابي) عن المثقفين العرب والغرب، وعن المجتمع العربي لا تمثل من الناحية العلمية الخالصة، تقدماً حقيقياً في مجال معرفتنا بهذه الموضوعات ففيها احكام مبتسرة وقضايا اختزاليه عامة وجاهزة واخرى مخترعة أو مصطنعة وكليشيهات كثيرة[٦٧].

لكن تبقى ملاحظات شرابي عن المجتمع العربي في غاية الاهمية، فهي وان لم تصل الى مستوى الحقيقة الكاملة، الا انها قدمت دراسة جريئة ومهمة عن اهم الظواهر الاجتماعية ذات الصلة بطرق التربية في المجتمع وآثارها اللاحقة في سلوك افراده. ولعل دارس الكتاب،يشعر كأن شرابي ينطق ـ في موارد متعددة ـ بلسانه ويعبر عن معاناته وملاحظاته في تجربة الاكثرية الساحقة منا

بل ان استعادة هذه الملاحظات والنتائج وتسليط الاضواء عليها يستحق الاهتمام الكبير لانه لم يحصل تقدم حقيقي بعد ربع قرن تقريباً من صدور هذه الاعمال، ويبدو الجيل العربي لاسيما بعد الكوارث الاخيرة، وكأنه يكرر مأساة الاجيال التي سبقته بنفس الاسباب دون ان يحاول الاستفادة من جهود الباحثين الذين حاولوا تشخيصها وعلاجها، اي اننا لازلنا في مرحلة غياب الوعي.

ان هناك انتكاسة ملموسة في مستويات مختلفة، يبدو العراق، مثالاً نموذجياً لها، فقد انتهت تجربة المشروع القومي العربي، الى قطرية بائسة ارتدت الى احياء العشائرية وقيمها وانماطها السلوكية وغاياتها الاجتماعية والسلطوية، وسقطت الدولة ومؤسساتها المختلفة لاسيما النظام التعليمي والتربوي ضحية سلطوية نادرة ليصبح التدمير الثقافي والسلوكي منهجاً يخدم ابشع نظام استبدادي مدمر، فيما كان مؤملاً ان ينجو العراق بعد ٨٠ عاماً من عمر الدولة الحديثة ونتيجة لوفرة امكاناته البشرية والعلمية والاقتصادية، من اخطار التمزق الاجتماعي والانهيار الاقتصادي والتفتت الطائفي والاثني، بيد ان مايحصل هو العكس تماماً.

لقد استعيد الموروث السابق على تأسيس الدولة، وظهرت الولاءات الصغيرة والعصبيات المحلية، كنتيجة مباشرة لسياسة الدولة العامة، وغدت الدولة نفسها المغذي الرئيسي لبنية التخلف والمنتج لقيمها بدل ان تكون مركز التعبئة العامة في مواجهتها.

هل المجتمع ضحية السلطة المتخلفة، ام انه المسؤول عن انتاج هذه السلطة؟! الم يكن من الممكن ان تتولى السلطة، الفئة العقلانية غير المتغربة في المجتمع والتي تملك رؤية صحيحة لتحديثه وقادرة على توجيه الوعي والبناء في اتجاه مختلف لما هو حاصل فعلاً.

من دون شك، ان زيادة الوعي الفردي والجماعي يساعد على مدى زمني طويل في احداث التغيير المنتظر، ولكن لماذا يحصل عندنا النقيض تماماً؟ أن هناك قوى مؤدلجة كانت ترفع شعارات التحديث والوحدة القومية والوطنية سرقت الدولة من المجتمع لتعيد عبر استخدام امكانات الدولة وسلطاتها الواسعة، انتاج قيم التخلف، لان الدولة عندنا، سلطة فوقية قمعية تستهدف تطويع المجتمع والفرد واخضاعه وتسييره في برامجها واهدافها، ولانها خائفة من المجتمع فانها معبئة ضده وتشعر انها داخلة معه في صراع ومعركة مصير، ومن مصلحتها ان تتحايل عليه وتستخدم الارهاب ضده، في كافة الميادين، ومنها ميادين العمل التربوي والتعليمي والثقافي، ليبقى الفرد اسيراً مكبلاً بقيود التنشئة الاجتماعية وآثارها النفسية كأحد العوامل التي تبقي المجتمع عاجزاً في مواجهة السلطة.

فحتى لو نجح الفرد في بناء الوعي التغييري، وحاول ان يلغي مفاعيل وآثار الخلل المزمن في

بنية الفرد والمجتمع الا ان هياكل الدولة والامية الثقافية والمعرفية التي يغرق فيها المجتمع تحبط آثار هذا الوعي وتشله.

ان الوعي النقدي لابد ان يقود الى ثورة شاملة لمواجهة تخلف بنيوي شامل، ومن هنا وجدنا شرابي ينعطف باتجاه البحث في تلك البنية ومجالاتها الاقتصادية والسياسية والثقافية عندما طرح مفهوم ومصطلح البنية البطركية ـ او النظام الابوي، وهو المفهوم الذي يستخدمه كاطار تحليلي لتوصيف وتحليل مشكلات التحديث في مجتمعنا.

ويمكن القول ان دخوله هذا الميدان ومحاولته صياغة نظرية عن اسباب التخلف لا تقتصر على التنشئة الاجتماعية، يُعد دليلاً على ان شرابي اكتشف ان الازمة ليست محصورة في جانب، وان حماسته في (مقدمات لدراسة المجتمع العربي) وتركيزه على مشكلات الطفولة، كانت اندفاعاً في زاوية محدودة وعمل على بُعد واحد وليس كل الابعاد.

البنية البطركية او النظام الأبوي

ظهرت مقولة البنية البطركية في منتصف الثمانينات اي بعد اكثر من عشرة اعوام على صدور كتاب مقدمات لدراسة المجتمع العربي، عندما دفع هشام شرابي عنوان البحث الذي كتبه باللغة الانجليزية الى المطابع ليصدر الكتاب الذي حمل العنوان ذاته عن جامعة اوكسفورد، وقد صدرت الترجمة العربية الاولى في عام ١٩٨٧ تحت عنوان البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر.

ثم اعيدت الترجمة لاحقاً ليصدر الكتاب بعنوان جديد هو: النظام الابوي واشكالية تخلف المجتمع العربي[٦٨] دون الاشارة الى الترجمة الاولى، مع بعض الاختزالات في الترجمة الجديدة.

ماذا تعني البنية البطركية؟ ومم يتألف بنيانها الاساسي؟ وعلام تعتمد في استمراريتها ودوامها؟

في سياق تعريفه لهذه المقولة، يقول شرابي: (يواجه مفهوم المجتمع البطركي الحديث خطر الاختزال...انه مفهوم ذو اوجه واستعمالات عديدة، يتحدد كل منها بسياق نوعي، فهو في آن، مقولة تحليلية ونوع او نموذج مجرد، ومبدأ تفسيري، ونظرية مكتملة، وهو يشير على حد سواء الى البنى الاجتماعية الكلية (المجتمع، الدولة، الاقتصاد) والبنى الاجتماعية الجزئية (العائلة او الشخصية الفردية)، وهكذا فان ظاهرة المجتمع البطركي الحديث، كما نشأت عبر التاريخ، تشتق معناها من مفهومين يكونانها، وهما الحداثة والنظام البطركي[٦٩].

واذا كانت الحداثة مفهوماً يشير الى تطور تاريخي فريد في نوعه حدث بشكله الاصلي في اوربا الغربية، وهو اول انقطاع تاريخي عن المجتمع التقليدي، فان مفهوم المجتمع البطركي الحديث يعني

لدى شرابي:

(كيان اجتماعي غير مُجد، يتسم بطابع مؤقت وباشكال نوعية من التخلف وفقدان الحداثة، ويتسم بكثير من عدم الاستقرار، وتنتابه تناقضات وصراعات داخلية تمزقه)[٧٠].

ويعترف شرابي (بأن هناك صعوبات يواجهها القارئ العربي حينما يتعامل مع فكرة وتعبير البطركية، فهو يقول عنها، انها كلمة تثير التساؤلات بسبب سياقها الكنسي، لكنه لايرى مهرباً من استعمالها للدقة في الدلالة والتحليل، ويضيف: المفهوم القريب من مفهوم البطركية الذي كثيراً مايستعمل بديلاً عنه هو مفهوم الابوية، الا ان الابوية تاريخياً وبنيوياً تختلف عن البطركية بكونها النظام الأولي الذي ينبثق منه النظام الابوي ويرتسم على شكله، الّا ان مفهوم الابوية أضيق شمولية من مفهوم البطركية فهو محصور في بنية العائلة (والبنى المتفرعة من العائلة كالعشيرة والقبيلة) بينما يضم مفهوم البطركية البنية الاجتماعية بكاملها (بما فيها البنية الابوية العائلية ومتفرعاتها)[٧١].

ينتهي شرابي الى التقرير النهائي لمعنى النظام البطركي ليقول:(انه النظام الذي يحكم حياة الفرد في جميع المجتمعات السابقة للحداثة (والمجتمعات المتخلفة او النامية) فيخضع فيه الفرد الى نظام واحد باشكال مختلفة تقوم كلها على السلطة والوحدة والارادة الواحدة التي تجد نموذجها البنيوي واصلها التاريخي في سلطة الاب حيث العلاقة معه مبنية على الطاعة والقمع[٧٢].

يشرح الدكتور ابراهيم ابراش بوضوح اكثر مقاصد شرابي في مفهوم البنية البطركية او النظام الابوي، فيقول:(ان مصطلح النظام الابوي مأخوذ من نظام الاسرة الابوية، وهو نظام الاسرة القديمة حيث كان لرب الاسرة، سلطة مطلقة على افراد اسرته بل له عليهم حق الحياة وحق الموت، فكان يستطيع ان يبيع افراد اسرته او يرهنهم سداداً للدين...الخ والنظام الاجتماعي الابوي هو الذي تكون فيه العلاقة بين الحاكم والمحكومين على شاكلة علاقة رب الاسرة بافراد اسرته في المجتمعات القديمة، فالحاكم راع والشعب رعيته، وهكذا فالابوية في النظام الابوي لاتقتصر على الاسرة بل هي سمة عامة تطبع المجتمع ككل، فهي في الاسرة وفي القبيلة وفي الدولة تتمثل في علاقة هرمية محكومة بالارادة المطلقة)[٧٣].

ماهي سمات المجتمع الابوي بشكليه التقليدي والمستحدث؟

انه مجتمع متخلف ليس في المجال الاقتصادي او الانمائي او التربوي بل ان تخلفه (كامن في اعماق الحضارة الابوية (والابوية المستحدثة) ويسري في كل اطراف بنية المجتمع والفرد، وينتقل من جيل الى آخر كالمرض العضال وهو ايضاً مرض لاتكشف عنه الفحوص، وتعجز عن تفسيره الارقام والاحصاءات)[٧٤].

اشكال هذا التخلف تتصف بصفتين مترابطتين:[٧٥]

اللاعقلانية، والعجز، اللاعقلانية في التدبير والممارسة، في التحليل والتنظير والتنظيم. العجز في التوصل الى الاهداف، والعجز في الوقوف في وجه التحديات والتغلب عليها. انه التخلف المتمثل في شلل المجتمع العربي ككل، في تراجعاته المستمرة، في انكساراته المتكررة، في انهياره الداخلي[٧٦].

يلاحظ هنا وحدة الفكر وتطوره عند شرابي، فقد انطلق في التحليل في جانب من جوانب التخلف فيما عرضناه سابقاً، جانب التنشئة الاجتماعية وامراضها، ليكتشف ان القضية لاتقتصر على جانب دون آخر، انها بنية متكاملة، تحتاج الى وعي يسبقه تحليل نظري لتتغير الممارسة والموقف.

وكما في (مقدمات لدراسة المجتمع العربي) ظل هاجس السلطة والسلطوية في بنية المجتمع العربي يؤرق شرابي ويسعى الى اكتشاف جذوره واعماقه في النظام الابوي، وكيف ينعكس كنظام ذهني او نفسي في عقلية الفرد والمجتمع. يميل شرابي الى النظر من خلال مفهوم البنية البطركية / النظام الابوي، الى المجتمع العربي عبر تاريخه الطويل ويتصوره صيرورة أعادت انتاج هذه البنية ولم تحصل فيها ثورة جذرية اجتماعية الا بمجيء الاسلام وتجربة الرسول التي يرى انها حققت انجازاً سياسياً عظيماً، عندما نجح الرسول الاعظم محمد «صلى الله عليه وآله» في (ادماج الروابط الاجتماعية والنفسية القائمة وتطويعها داخل المجتمع الاسلامي الجديد مستهدفاً ابدال الرباط القبلي برباط الامة الاسلامية، التي اصبحت (الامة) قبيلة كبرى، تعكس روح البشر جميعاً بوصفهم قبيلة كونية... فالخضوع او (الاسلام) هو خضوع للامة في شكلها القبلي الواسع ولرمزها الله)[٧٧].

لكن شرابي يستدرك بان النظام البطركي القبلي اثبت، منذ البدء مقاومته الداخلية للتغيير وبقي خاصية اساسية من خصائص تكوين الامة بمعنييها الديني والقومي على السواء[٧٨].

يبدو شرابي هنا مصيباً في النظر الى محورية الولاء القبلي الذي لم يتمكن الاسلام من التخفيف من غلوائه الّا يسيراً عندما عادت الصراعات السياسية والدينية في تاريخ الاسلام تستخدم الولاء القبلي بمجرد وفاة الرسول الاعظم «صلى الله عليه وآله» الامر الذي يفسر رسوخ هذا الولاء وتقدمه على الولاء العقائدي الذي جاء به الاسلام، يبدو ذلك واضحاً منذ اجتماع السقيفة التاريخي[٧٩].

رغم ذلك نجد شرابي يعتبر ان القبيلة والعقيدة الدينية هما ركيزتا البنية البطركية، غير انه يقدم الولاء على اساس نظام القرابة، (الذي لايتخذ شكلاً ايديولوجياً، بل هو منغرس في

الحاجات الاساسية للفرد، اي مصلحته المادية وأمنه وهويته، الامر الذي يفسر رسوخ وقوة البنية البطركية لانها تلبي الحاجات الاولية، للفرد على اعتبار ان البنى الاجتماعية الاولية في حياة الانسان (العائلة، العشيرة، الطائفة الدينية) هي التي تحقق اكبر النجاح في تلبية تلك الحاجات)[٨٠].

ان الامن الاجتماعي والحماية التي توفرها تلك البنى هي التي تجعل الفرد يقدم الولاء لها بدل ان يكون ولاءه للدولة، اذ فشلت الاخيرة في الحلول كلياً محل تلك البنى في توفير الحماية والامن، والواقع كما يقول شرابي هو ان الدولة غريبة عنه وتضطهده ولذلك يشعر الفرد انه يضيع اذا انقطع عن العائلة او العشيرة او الطائفة الدينية، وهذا هو العامل الاساسي الذي يمكن من خلاله معرفة سبب عدم حلول بنى اجتماعية محل البنى البطركية القديمة رغم تطور المدن والمجتمع والدولة، فاستمر الانتماء العائلي والديني اساس الاخلاص والولاء أكثر من فاعلية اية ايديولوجية[٨١]. اي انه لم يحصل تطور وحداثة حقيقية تستبدل النظام القديم بنظام جديد كما حصل في غير المنطقة العربية وربما الاسلامية ايضاً.

وهو لهذا يقسم المراحل التاريخية التي مر بها المجتمع العربي ـ الاسلامي الى ثلاثة مراحل، فهو يرى ان بنية المجتمع الابوي الحديث هي محصلة صيرورة تاريخية انتهت في الحقبة المعاصرة لتستقر عند تسمية البنية المستحدثة.

فهناك اولاً: النظام البطركي القديم الذي يشمل العهد الجاهلي وعهد الرسول والخلفاء الراشدين!

ثانياً: النظام البطركي التقليدي (قبل الحديث) ويمتد من الخلافة الاموية والعباسية، والسلطنات الصغيرة والخلافة والسلطة العثمانيتين.

ثالثاً: النظام البطركي الحديث الذي يشمل نظام الدول العربية المعاصرة[٨٢].

والملاحظ هنا ان شرابي لم يستثن عهد الرسول الاعظم «صلى الله عليه وآله» من التقسيم الآنف الذكر، رغم اعترافه بان الرسول احدث ثورة جذرية، ولانجد مبرراً لذلك سوى ان فترة مجتمع المدينة في ظل الرسول لم تمتد لاكثر من عشر سنوات، فصحيح ان الخطاب الاسلامي كان صريحاً في تحويل الولاء القبلي الى عقائدي، كما ان التجربة العملية اثبتت لوقت قصير نسبياً ان العامل العقائدي قطع استمرارية الولاء العائلي والقبلي، عندما قاتل المسلمون اباءهم وابناءهم وعشيرتهم بدفع العامل العقيدي الا ان هذا التحول المهم والجوهري لم يستمر طويلاً، اذ برز التنافس القبلي والولاءات التي تحركها العصبيات القبلية بشكل صريح بعد غياب الرسول (ص) الامر الذي تابعه الكثيرون من دارسي التاريخ الاسلامي[٨٣] فلم يحصل التحول المنشود، وربما

قُضي على اهم فرصة لصيرورة جديدة للمجتمع العربي في ظل الاسلام، كان يمكن ان تغيّر الوجهة السياسية والاجتماعية وتوفر معطيات مهمة لولادة الدولة على أسس جديدة غير الولادة المأزومة التي شهدها التاريخ العربي ـ الاسلامي بعد الرسول «صلى الله عليه وآله».

المجتمع البطركي الحديث:

المهم ان هذه البنية الابوية لفّتها موجة الحداثة الاوربية فاستجابت للحداثة دون تغيير جذري، فشرابي يرى ان هيمنة اوربا الحديثة هي التي انتجت هذا المجتمع لانها لقحته بالحداثة، وربطته بعلاقات تبعية ساهمت في اعادة تشكيل البنى والعلاقات البطركية وتعزيزها، باضفاء اشكال ومظاهر (حديثة) عليها[٨٤].

فالنظام القائم في المجتمع العربي اليوم ليس نظاماً تقليدياً بالمعنى التراثي، كما انه ليس معاصراً بالمعنى الحداثوي، بل هو خليط غير متمازج من القديم والحديث[٨٥]... فهو يبتعد عن الحداثة الصحيحة بعده عن التراث الحقيقي، وتكمُن فيه حالة معقدة من الخلل الاجتماعي والحضاري لايمكن التخلص منها، بقرار نتخذه للعودة الى التراث او اللجوء الى الحداثة المعاصرة.

ولايمكن تجاوز هذا الوضع الا بعملية ذاتية تحدث في داخل المجتمع وفي داخل الفرد معاً[٨٦].

تأثيرات الحداثة المشوهة

وفي سياق تحليله لنتائج مشروع النهضة العربي على البنية الاجتماعية، يعتقد شرابي، ان البنى البطركية للمجتمع العربي لم تحل محلها في السنوات المائة الاخيرة بنى حديثة بالفعل... فهي على العكس قد تعززت واستمرت في اشكال مشوهة ملقحة بالحداثة، بمعنى آخر، ان اليقظة او النهضة العربية في القرن التاسع عشر، لم تفشل في تحطيم اشكال النظام البطركي، وعلاقاته الضمنية وحسب، بل انها ايضاً اتاحت بتحريكها ماسمته النهضة الحديثة، نشوء نوع جديد وهجين من المجتمع والثقافة[٨٧].

لماذا؟ يجيبنا شرابي بقوله: ان النهضة باستثناء بعض اشكال التحديث المادية، لم تشكل في الواقع انقطاعاً ثقافياً عن الماضي على مثال النهضة الاوربية، فهي لم تتجاوز فعلاً البنى الموروثة في ميداني الفكر والتنظيم الاجتماعي، كما انها فشلت في فهم ماهية الحداثة فهماً صحيحاً[٨٨].

ويخلص شرابي الى توصيف الخلل المزمن في بنية المجتمع البطركي، ليقول عنه: انه نموذج امثل للمجتمع المتخلف، خاصته الاولى انه يعاني عجزاً مستمراً، يبدو مستعصياً من النواحي السياسية و العسكرية والاقتصادية وفي جميع الميادين التي تتطلب اعمالاً وانجازات، ومع انه يتحلى بجميع مظاهر الحداثة، فهو يفتقر الى القوة الداخلية والوعي الذاتي اللذين تتسم بهما البنى الاجتماعية الحديثة حقاً، والواقع ان عملية التحديث ضمن المجتمع البطركي الحديث، ماهي في

معظمها، الا سياق يؤدي الى مزيد من التخلف وعدم الجدوى اجتماعياً[٨٩].

اما من الناحية السياسية وعناصر الضبط السلطوي، فيرى شرابي ان اكثر العناصر تقدماً وفعالية في الدولة البطركية الحديثة (في الانظمة المحافظة والانظمة التقدمية على السواء) هو جهاز امنها الداخلي، اي مايدعى المخابرات، ونجد ان جميع الانظمة البطركية ترتكز على ازدواجية الدولة، بمعنى ان هناك تنظيماً عسكرياً ـ بيروقراطياً الى جانب تنظيم بوليس سري يهيمن على الحياة اليومية، ويشكل اداة الضبط النهائية في الحياة المدنية والسياسية، وهكذا نجد ـ والكلام لشرابي ـ على الصعيد الاجتماعي العلمي، ان المواطن العادي ليس محروماً من حقوقه الاساسية فحسب، بل انه عملياً اسير الدولة كذلك يفعل به الحاكم مايشاء تماماً، كما كانت الحال في ظل السلطنات القديمة، ان الدولة البطركية الحديثة ليست من جوانب عديدة سوى شكل حديث الطابع للسلطنة البطركية التقليدية[٩٠].

وفي مجال التنظيم الداخلي والعلاقة مع الآخر، فان المشروع القومي ادى الى (ادراج العالم العربي في النظام العالمي الاوربي... وترسخ علاقة التبعية على الصعيدين الاقتصادي والحضاري، بحيث لايؤدي نيل الاستقلال السياسي بعد الحرب العالمية الثانية (ولابروز الاشتراكية العربية في الخمسينات والستينات) الى تخطي تلك التبعية او تقليصها. ان الاستقلال السياسي لم يعبر عن ذاته في قيام الوحدة العربية..بل في تعدد الكيانات المستقلة.. وكانت البنية الداخلية لكل دولة (الادارة والمحاكم والشرطة والجيش) صنيعاً غربياً الى حد كبير، وكان النفوذ الاوربي على قدر مماثل من الاهمية في التربية والثقافة، بحيث ان نظام التربية والتعليم بُني وفقاً للنمط الغربي من مستوى رياض الاطفال حتى المستوى الجامعي، وكانت اوربا (امريكا فيمابعد) تقدم نماذج الفكر والادب واساليب العيش والاستهلاك، وكان حضور الغرب وتأثيره امراً واقعاً حتى في الاماكن التي لم يستطع فيها ان يفرض ارادته مباشرة، كما في بعض انحاء شبه الجزيرة العربية.

اذن التبعية في الميدان الثقافي تبدو محصلة ايضاً للتبعيات الاخرى المنتجة لها على الصُعد السياسية والاجتماعية والتعليمية وهذا هو سر عدم التوازن واللاانسجام في ثقافة مجتمعاتنا البطركية التي يظهر فيها كل شئ هجيناً ومزدوجاً[٩١].

ممارسات وبنى المجتمع البطركي

تتجلى بُنى وممارسات المجتمع البطركي في مستويات متعددة اهمها:

السلطة والولاء

اللغة والخطاب

المرأة

فعلى مستوى **السلطة والولاء** يعيد شرابي التأكيد مجدداً على دور الاب في العائلة التي يعتبرها حجر الزاوية في المجتمع البطركي، لدورها في تمديد نمط العلاقة القائم على الطاعة والخضوع، ويتبنى فكرة الباحث في علم النفس الاجتماعي د. علي زيعور الذي تتمحور مقولته المركزية على ضياع الفرد في العائلة والمجتمع القائم على نمط الابوية المستحدثة ويورد النص التالي من مقولات زيعور: العائلة شديدة الوطأة، مما يهيئ الولد لان يطيع في شبابه، فالكثير من وسائلنا التربوية التقليدية، لاتُعده لان يقارع ويناقش بقدر ماتنمي فيه الالتواء والازدواجية والاعتماد على الكبير (الاب،الاخ الكبير، المتنفذ في القبيلة، الرئيس)[٩٢] ويستخدم شرابي منهج التحليل الذي اعتمده عالم النفس السويسري، جان بياجيه، لتحليل نمط التنشئة والقيم التي يتعلمها الطفل في نمطين يقوم احدهما على الخضوع والطاعة، والثاني على الاحترام المتبادل والعدل.

ولان العائلة العربية تستخدم النمط الاول فانها (تخلق الفرد الخائف ابداً من الحياة والسلطة، وهكذا، فانها تخلق من جديد امكانية قيام حفنة من الافراد ذوي النفوذ بتسلّم السلطة وقيادة الجماهير بتعبير عالم النفس الماركسي فيلهلم رايخ[٩٣].

ويعيد شرابي تأكيد مقولاته عن انحصار الولاء في مثل هذه البنية على المؤسسات الاجتماعية الاصغر، العائلة، القبيلة، الطائفة، لان (فكرة المجتمع والدولة لاتتخذ معنى لها الا في ارتباطها بالنماذج الاولية للقرابة والدين، وفي سياق هذا الولاء الذي يكون المجتمع والفرد خاضعين فيه لاصحاب القوة والجاه والنفوذ، فان القانون لايكون في خدمة المجتمع، بل انه في تصرف النظام الاجتماعي ـ السياسي القائم، فلاتمييز بين الجريمة والانقلاب او الثورة، وليس الهدف من العقاب الاصلاح، بل استعادة حرمة القانون وحماية العلاقات الاجتماعية القائمة، ولان المعارضة الشرعية غير ممكنة، فان التآمر والتمرد يصبحان البديلين الوحيدين، وعلى نحو مماثل فحين يحظر النقاش العلني، فان التأمر والعنف هما الشكل الباقي للاقناع[٩٤].

ويسري تأثير نظام الولاء القائم على مبادئ الخضوع، السيطرة / الشعور بالتفوق / الشعور بالنقص، الولاء / الامتثال في جميع المؤسسات ويشل القدرة على الابداع لانه ينمي فقط القوى التي تساعد على الابقاء عليه وتصبح مصالحه هي المقاييس النهائية للتقييم والعمل، في الجامعات والمدارس والمستشفيات ووكالات الحكومة والتجمعات الحرفية، اضافة الى المؤسسة العسكرية ـ وبيروقراطية الدولة والحزب «الثوري»[٩٥].

اما بالنسبة للغة والخطاب:

فان شرابي يصرح بلا مواربة بان العربية الفصحى هي لغة خطاب النظام الابوي التي تعمل على صياغة سبل المعرفة (المعتقدات والتصورات والمعلومات الموثقة) والوعي بالذات (انماط

ادراك الذات وعلاقتها)[٩٦]. فهناك تمايز بين اللغة الفصحى (الادبية) والعامية، وهناك صعوبة في تعلم الاولى، وهذه الثنائية ترسخ الانقسامات الاجتماعية لان المعرفة اللغوية تصبح تملكاً واداة نفوذ ومصدر جاه وسلطان[٩٧].

ويرى شرابي ان الفكر العربي محدود باللغة العربية الفصحى بسبب نزوع الفصحى الى التفكير بذاتها اي الى فرض انماطها وتركيباتها الخاصة على جميع انواع الانتاج اللغوي، ويستعير شرابي هنا نصاً للدكتور حليم بركات المختص بعلم الاجتماع يقول فيه انه تغلبت في الفصحى، الكتابة الادبية على الكتابة العلمية وغلبت الخطابة على الكتابة، والمحدث على الكاتب[٩٨]، وما تنتجه اللغة الفصحى من مقال ـ والكلام لشرابي ـ يعبر عن الواقع بوساطة ايديولوجية مزدوجة سحر اللغة، وسلطوية اللغة بتعبير ادونيس....ان الثقافة التقليدية لم تشجع قط على قراءة القرآن (القراءة بمعنى الفهم والتفسير والاستنتاج)[٩٩] حتى بعد توفره على نطاق واسع اثر دخول المطبعة الى العالم العربي في القرن التاسع عشر، ومازال القرآن حتى اليوم يرتل وينشد ويردد استظهاراً لكنه قليلاً مايقرأ او لايقرأ ابداً، وبقي تأويله حكراً على الاختصاصين او رجال الدين الرسميين، بحيث لاينبع تفسيره من قراءة النص بقدر مايستخلص من الشروح والتعليقات[١٠٠].

ويشير شرابي الى ان الهم الأساسي لأي نظام قائم هو حماية نفسه من التأويلات والتفسيرات النقدية، لان القراءة تقوم بدور تحرير الفكر وفقاً لتسلسل يبدأ بالقراءة (التأويل، ثم الفهم وينتهي بالنقد[١٠١].

يواصل شرابي هجومه العنيف على العربية الفصحى فيتهمها بقسوة قائلاً: ان هيمنة اللغة الفصحى تظهر من خلال تشجيعها على الحفظ دون الفهم عند الطفل وفي اشاعة الكلام اللاحواري، فالطفل من خلال التنشئة الاجتماعية يتعلم حفظ النص الديني دون فهمه، فيعاني تجربة الفصل بين الحفظ والفهم، ويصبح الاستظهار من غير فهم والتخلي عن طرح الاسئلة، الوسيلة الاولى لتَمَثُّل الافكار والقيم، ومايتجم عن ذلك من نمط في التفكير يتعزز لاحقاً خلال مراحل التنشئة الاخرى، حيث يتسم هذا النمط بقدرة فريدة على تجنب التحديات الخارجية، اما برفضها كُليا او استيعابها سطحياً بشكل يبطل تأثيرها تماماً[١٠٢].

اما نمط (المقال او الخطاب اللاحواري، فانه موجود في صلب المقال ذاته لان اللغة تشجع البلاغة على حساب الحوار. فجميع انواع الكلام اللاحواري تستبعد بالحاحها على نيل الموافقة اي خلاف في الرأي او تساؤل او تحفظ او تعديل[١٠٣]، (ان الكلام نادراً مايعني بأن يكون له مستمعون نابهون، لانه لايستهدف الاعلام او التنوير بل السيطرة، والواقع ان المستمع (الابن، الطالب، المواطن) مرغم على الصمت، قد يوافق ظاهرياً، لكنه في قرارة نفسه يُعرض عن

مخاطبه... وليس من العسير ان نفهم لماذا يخيم الصمت في بيئة الثقافة اللاحـواريـة، فـان اكـثرية المجتمع ذاتها، اي الفقراء والمراهقون والنساء تجد نفسها، اضافة الى فعل الرقـابة والقـمع، مـرغمة باستمرار على ان تكون مستمعة)[١٠٤].

ماالحل اذن؟

يجيبنا شرابي في كتابه الاخير (النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العـشرين) بـان الحل هو في امتلاك لغة نقدية حديثة وكسر القوالب الجامدة للغة الفصحى[١٠٥]، لكن ألا تشكـل اللغة النقدية الحديثة صعوبة في ذاتها طالماً انها متفاعلة مع الفكر الغربي الحديث الذي تستمد منه هذه اللغة النقدية مصادرها المعرفية؟

يعترف شرابي بالصعوبة التي يواجهها القارئ في المجتمع الابوي حينما يريد التعامل مـع اللـغة الجديدة، لكنه يقول باستحالة العودة الى اللغة التقليدية لتفسير اللغة النقدية، والمخرج عـنده هـو اتقان القراءة الجديدة بالاسلوب الجديد الذي يتطلبه النص الجديد، فالمهم هـو اخـتراق وتجـاوز واستبدال اللغة التقليدية بمفاهيمها وعقليتها[١٠٦].

ولا اظن ان شرابي هـنا يـفعل اكـثر مـن ادخـالنا في اشكـالية جـديدة تـضاف الى سـلسلة الاشكاليات الموجودة، فالصعوبات التي تـواجـهها الاغـلبية السـاحقة مـن العـرب مـع لغـتهم الفصحى وتزايد استخدام اللغة المحكية في وسائل الاعلام المرئية، تتطلب تفهماً للمشكلة بـالشكل الذي يُنتج تسهيلاً في تعلم اللغة والكتابة والخطابة بهـا، وفي تـيسير مـفاهيمها ودلالاتهـا، حـتى تغدو مفهومة ومستوعبة ايضاً للجديد والحديث من المصطلحات والعلوم والدلالات.

اما الدخول المباشر للنص الجديد بلا مـقدمات، فـانه سـيبقي هـذا النـص نخـبوياً وغـريباً و (اعجمياً) لايستفيد منه الا القادر على القراءة والفهم والاستيعاب لهذه اللغة الجـديدة، وهـذا هـو الحاصل الان، فان غير المتابعين والمتمرسين وهم الاغلبية الساحقة لا يسـتطيعون قـراءة الكـتب الفكرية والادبية الحديثة، وتبدو لهم مملّة وبعيدة ومـغتربة عـنهم بـاعتراف شرابي نـفسه، اي ان الخطاب النقدي لن يتمكن من كسب قراء جدد وتوسيع محيط دائرة الوعي لمقولاته[١٠٧]!

واخيراً ما موقع المرأة في النظام البطركي؟

يعتبر شرابي ان المرأة هي ركيزة النظام الابـوي وجمـيع مـظاهره البـطركية، وان اسـتمرارهـا خانعة وخاضعة وغير قادرة على قول (لا) يعني ان التغيير سيبقى مستحيلاً، ولذا فان تحرير المـرأة هو شرط لتحرير المجتمع[١٠٨]... من هنا كانت الضرورة ملحة للقيام بعملية نقد ذاتي على اوسـع نطاق...في ضوء الوقائع الوجودية التي تميز تنشئة الذكر في المجتمع البطركي وتجعله كـائناً مـتفوقاً

على الانثى منذ اللحظة التي يعي بها ذاته[١٠٩].

يرى شرابي ايضاً ان المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وتغيير علاقتها بالرجل، ودورها ومكانتها في العائلة والمجتمع هو التغيير الجذري الذي يمكنها من تحقيق قدراتها الانسانية بصورة كاملة[١١٠].

وحتى يوضح رؤيته لهذا التحرير فانه يؤكد ان مجرد ارسال البنات الى المدرسة وازالة الحجاب عن وجوههن ومنحهن بعض الحقوق المدنية والمهنية لايحقق تحرير المرأة، فالتحرير لايتحقق بمجرد اقتباس العادات والملابس والمدارس الغربية فهذه ليست الا مظاهر خارجية كثيراً ماتخفي العلاقات التقليدية[١١١].

ودعوة التكافؤ التي يدعو اليها شرابي في كل شئ ويقتبس من ابرز دعاتها الاهداف النهائية للتحرير[١١٢] لاتبدو واضحة الا اذا كان شرابي يقصد ان تصبح المرأة العربية مماثلة للمرأة الغربية من حيث نظرتها لذاتها ونظرة المجتمع لها، فلاتعود المرأة العربية جامدة الوعي، متأخرة الثقافة، حبيسة البيت، مهمتها الوحيدة تربية الاطفال او القيام بالاعمال الخاصة المتناسبة مع تكوينها الجسدي، وتشعر انها متأخرة عن الرجل بالمرتبة ومثل هذه الاهداف تطلقها القوى المؤدلجة في مجتمعاتنا رجالية ونسائية.

لكن مايهم من وراء تلك الشعارات، هو الموقف من تشيؤ المرأة وتحويلها الى اداة مادية شئ باسم تحريرها، فكل خطاب ايديولوجي او معرفي يطلق تلك الشعارات، لكن الوجهة النهائية للتحرير اين ستكون وماهو المثال المتحذى؟؟!

ان النظرة التقليدية الى المرأة في المجتمع العربي، شأنها شأن اي مجتمع تقليدي او حديث ترتد الى اعماق التاريخ، وحتى يتصحح وضع المرأة لابد من اطار نظري ووعي تتحدد فيه الغايات والاهداف، ويؤشر فيه الى الاسباب الكامنة وراء الواقع المعاش للمرأة، من الناحية الايديولوجية، والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فهل خطاب تحرير المرأة واع لذلك ومتجه الى مخاطبة الرجل والمرأة بخطاب واقعي بحيث لايؤخذ الصراع وكأنه صراع ايديولوجي بين تيارات فكرية وسياسية، تيار حداثوي وتيار سلفي، تيار انثوي وتيار ذكوري[١١٣].

ان القياس واضح على المثال الغربي، وما ان يوضع هذا المثال معياراً، فان المرأة لن تصل الى حقوقها ودورها الاجتماعي والسياسي، طالما ان مشكلة دعاة هذا المثال يكررون التجربة التاريخية للمرأة الغربية في سعيها من اجل تحصيل حقوقها، والاجدى ان يبحث دعاة هذا التيار

عن الاطار النظري والعملي في مكونات ثقافة وحضارة المجتمع العربي، اذا كانت العقدة في الحجاب والميراث فقط فان المعركة ستظل متواصلة حتى ينُسخ الفهم الموجود للقرآن، وتنتصر العلمانية في المنطقة العربية، ولايبدو ان مؤشرات هذا الانتصار قريبة!!؟

اما اذا كانت المساواة اعطاء كل ذي حق حقه بالمعنى الانساني والجسماني والاجتماعي والتعامل مع المرأة كأنسان قبل ان تكون انثى ومخلوق موضوعه الجنس، فان تحرير المرأة سيؤدي عندئذ اغراضه السياسية والقيمية والاقتصادية او الثقافية.

النقد الحضاري

على امتداد ثلاثة عقود من المتابعة والتحليل لازمة المجتمع البطركي/ العربي، وصل هشام شرابي الى المحطة النهائية التي يتصور انها الحل الوحيد لهذه الازمة والعلاج الناجح لها، فقد كتب في كتابه الاخير النقد الحضاري للمجتمع العربي يقول: (اذا اردنا لمجتمعنا العربي ان يتجاوز ازمته المتفاقمة، وان يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلابد له من القيام بعملية نقد حضاري يمكنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة، ولايمكن تحقيق هذا الامن خلال التفاعل الفكري الحر والنقاش المستمر)[١١٤].

لقد وضع شرابي النقد الحضاري شرطاً اساسياً لعملية التغيير الاجتماعي لانه (النقد) يسلط الضوء على الواقع وتاريخه، ويكشف عن حقيقته الظاهرة والخفية ويخطط اساليب ومتطلبات تجاوزه، راسماً الخريطة الفكرية التي تضئ سبل الفكر والممارسة معاً[١١٥].

ان الدخول الى الحداثة الحقيقية رهين اذاً عند شرابي بالعملية النقدية وبالفكر النقدي الحر المناهض لايديولوجية الفكر «الثوري» القديم وغيبيات الفكر الاصولي النامي!! لكنه لايعارض ولايرفض ماينادي به اي من هذين التيارين من «حقائق» كلية ومايرفع من قيم ازلية[١١٦].

ان مهمة مجابهة الواقع السياسي والثقافي المهيمن في المجتمع الابوي تحتاج الى مجابهة حقيقية له عبر الخروج من اطره الابوية وباستعمال لغة تختلف عن لغة السلطة[١١٧]!!

ماهي مكونات خطاب الفكر النقدي؟

يصوغ شرابي مكونات هذا الخطاب بعبارات محدودة، فالفكر النقدي الصحيح كما يتصوره هو لايقوم الا على الحرية والمساواة، ويطرح الديمقراطية على صعيد الفكر وعلى صعيد الممارسة السياسية والاجتماعية في آن، انه فكر يفسح المجال للتعددية الايديولوجية والاختلاف الفكري ولاطلاق عملية النقد الجذرية يتعين اتقان لغة اجنبية وتمثل الفكر الغربي باعتباره مصدر (فكرنا النقدي والادب الشرعي لمقولاته)[١١٨].

هكذا يصوغ شرابي مكونات هذا الخطاب النقدي، فهو فكر جامع لايبتنى نظرية واحدة، او قاعدة محددة، ابعاده الثلاثة، الحداثة، قضية المرأة، القوى او الحركات الاجتماعية.

معظلة النقاد الجدد

لكن السؤال الاساسي الذي يواجه شرابي والذي لايجيب عنه بصراحة هو طبيعة الفكر الناقد للمجتمع؟

فالنقاد الجدد الذين يتبناهم شرابي وهم الاسماء المطروحة في الساحة الثقافية العربية، يكتبون بلغة اجنبية ويقيم بعضهم في ابراج عاجية خارج حدود الارض العربية، ولغة النقد الحضاري التي يكتب بها هؤلاء، لغة اجنبية تماماً عن القارئ العربي المستهدف بالتنوير!! ليس القارئ العادي فحسب بل القارئ المثقف. والمؤكد ان هذه الصعوبة مصدرها طبيعة الفكر المكتوب في مصطلحاته ودلالاته التعبيرية ونظرياته الاساسية، وبتعبير اشمل، انه فكر مابعد الحداثة الغربي، الذي يتناول قضايا ويسعى لاهداف لسنا معنيين بها الآن لان قضايا مجتمعنا الاساسية، هي قضايا ماقبل الحداثة الحقة، او الحداثة الهجينة.

يعترف شرابي ان (المشكلة الرئيسية التي تجابهها الحركة النقدية العربية تنبع من كون مفاهيمها ومقولاتها الاساسية مستمدة من ثقافة غريبة عن الاجواء الفكرية والقضايا الاجتماعية التي يعمل ويعيش فيها النقاد والمثقفون العرب، من هنا ازمة الحركة النقدية وارتباطها المستمر بالازياء الفكرية الغربية وتغيراتها وعجزها عن تحقيق استقلالها الذاتي واتباع خطها الفكري المستقل)[١١٩].

تبدو معظلة النقاد العرب الجدد، في غرابة خطابهم النقدي، ونخبويته الامر الذ يقلص كثيراً من مساحة دائرة مخاطبيه ـ ويصادر طموح المثقفين ـ ومن بينهم شرابي طبعاً في ان ينجح هذا الخطاب في بناء وعي جذري قادر على خلخلة البناء البطركي والاطاحة بمقولاته وركائزه!!

فهناك صعوبة اللغة التي لايستطيع النقاد العرب التغلب عليها او التهرب منها، وهناك الإتجاه النخبوي الانعزالي الذي يبتعد عن الواقع المعاش وصراعاته[١٢٠] وعلى رغم المحاولة المبذولة لتجاوز هذه الصعوبات من خلال مقاربة الاشكاليات التي يطرحها الواقع العربي واستخدام تقنيات وتطبيقات الفكر الغربي المعاصر، عبر استعارة مناهج التحليل المستخدمة من قبل الماركسية الغربية الجديدة، ومنهجية العلوم الاجتماعية، البنيوية، التفكيكية، التحليل النفسي، والتحليل اللساني، كما يستخدمها رموز التيار النقدي العربي، الا انه يمكن الاكتشاف ببساطة ودون اللجوء الى احصائيات معقدة، ان الخطاب النقدي لايلق الا اصداء محدودة، وان الانسان العربي المتعلم، مشغول عن الفكر ومشاكله، والتغيير وطموحاته، بمشاكل الحياة اليومية وتعقيداتها، رغم توقه الى التغيير. اما الانسان الذي حظه محدود من الثقافة والعلم فانه مستغرق في همومه ومشاكله ولايفكر بالتغيير الا حينما يجد صعوبة في كسب لقمة العيش، عند ذاك فقط

يفكر بالتغيير من دون غوص عميق في جذر المشكلة الاقتصادية والسياسية بل في تجلياتها اليومية.

ومن هنا فان القوى التي تتناول مشكلات الواقع وتحدياته وتستطيع مخاطبة الانسان العادي بلغة يفهمها، استفادت كثيراً من انكسارات الواقع العربي لاسيما وان مقود دولة مابعد الاستقلال كان بيد دعاة التحديث من الاتجاهات القومية او اليسارية، او القبلية التي تحالفت علنا مع الغرب، فقبلت الحداثة في الاشياء والسلوك ورفضتها في المفاهيم والمقولات والنظم السياسية والثقافية.

التيار النقدي والحركة الاسلامية

على هذا الاساس نجد ان صعود قوى التيار الاسلامي يُعد نكسة في معايير التيار النقدي، بل صار عدواً ينبغي التحريض ضده ونسيان شعارات التعدد الفكري والسياسي، كما يفعل شرابي نفسه متنازلاً عن مواقف سابقة.

فقد عرّف شرابي الحركة الاسلامية بأنها ظاهرة نفسية واجتماعية كانت تتبلور في مرحلة الهيمنة الاوربية وكرد فعل مباشر ضدها، مضيفاً يجب الا تفهم هذه الحركة فقط كرفض للقيم والافكار الاجنبية بل بالاحرى، كمحاولة لاعطاء محتوى اسلامي صحيح لمعنى الانسان والمجتمع، وذلك من خلال صيغة جديدة لعقيدة اسلامية ذات طابع خلاصي[١٢١].

يعترف شرابي ايضاً بأن الحركة الاسلامية في نهاية الثمانينات لم تعد تتمثل بجماعة هامشية بل اضحت حركة جماهيرية واسعة[١٢٢]، وحينما يؤرخ لهذه الحركة فانه يؤكد بان الحركة الاسلامية الاصولية كانت تشكل منذ بدء النهضة تياراً قوياً في الحياة الاجتماعية والسياسية للمجتمع البطركي الحديث لكنها لم تصبح مهيمنة الا في هذه المرحلة الاخيرة[١٢٣].

ورغم محاولته تحليل اسباب شعبية الحركة الاسلامية وقوة تأثيرها في الشارع العربي، ودارسة محتوى خطابها معترفاً بأنها يمكن ان تحرز انتصاراً ينبئ بتقويض بنية المجتمع البطركي الحديث، اي انها يمكن ان تنجح في وضع اقدام المجتمع العربي على طريق الحداثة الصحيحة من خلال حالة التغيير التي ستُحدثها وبعث الطاقات الداخلية المحركة للحداثة، شرط الا ترتد الى انماط سلفية في التفكير والسلوك والنظرة الى العالم من حولها، الا ان شرابي عاد عن تحليله هذا ورؤيته المستقبلية، لانه لم يعد يعتبر (الثورة الاصولية) الا عودة لبناء المجتمع الابوي القديم لانها قد لاتستطيع احداث تغيير اساسي في البنية الاجتماعية السياسية القائمة وقد تبقي على جوهر المجتمع الابوي الحديث[١٢٤]!!، وفي كلتا الحالتين فان هدف الحداثة المنتظر لن يتحقق، ولن يتمكن المجتمع العربي من بلوغ العقلانية والقدرة على الانجاز والفعل!.

والغريب ان شرابي، داعية التعددية الفكرية والسياسية، تحوّل الى محرض ومنظر لكيفية مواجهة التيار (الاصولي)!

فعندما انتهى الى اعتبار الحركة النقدية الحديثة بخطابها العلماني الصريح، كمخرج وحيد للقضاء على الخطاب البطركي وتقويض بنية مجتمعه، فانه اعتبر مجابهة التيار الديني الاصولي مجابهة صريحة وكلية جزءاً لايتجزأ من مهمة الحركة النقدية الحديثة[١٢٥]، لماذا؟

لان الاصولية تساوي الابوية والحداثة تعني العلمنة، وبالتأكيد فانه يختار الحداثة والعلمنة، لان الاخيرة هي التي انتجت الاولى في النسق الاوربي، وهكذا انتهى مفكرنا الى حيث بدأ الاخرون، وقبل ذلك كان يدعو الى مجابهة التحدي الحضاري (بالعودة الى انفسنا وبالاعتماد على قوانا وادراكنا وارادتنا المستقلة)[١٢٦] والسير في طريق حضاري مستقل، وكان ينقد المأخوذين بالفكر الغربي بلا نقد ولاتمحيص ولاقراءة لواقعنا الخاص، كان يقول: (لا يمكن للارادة الذاتية ان تكون قاعدة في المجتمع اذا كان مصدرها فقط منابع خارجة من المجتمع، فالاخذ بالنظريات والمفاهيم الواردة من الخارج يتعذر ان يؤدي الا الى تعزيز التعمية والفوضى اللتين نعانيهما حالياً، حتى العلم الطبيعي المستورد لايصبح علماً حقيقياً الا اذا استوعبه الفكر الذاتي، وعبّر عنه باسلوبه الخاص ولغته الخاصة، فاصبح وسيلة مستقلة للمعرفة والادراك. ان المعرفة، في اشكالها المختلفة لاتصبح معرفة حقة الا عندما تمتلكها الذات الاجتماعية الشاملة، فتصبح تعبيراً عن واقعها وعن امكان تجاوز هذا الواقع، ان كل علم وفن وفلسفة تبقى وسيلة للتمويه والكبت مادام شكلها مستورداً تعرض وتعلم في المدارس والجامعات كما تعرض السلع المستوردة، وتشترى دون ادراك لماهيتها والنهج الذي اتبع في صنعها. ان العلم والفن والفلسفة المستوردة تحافظ على استمرار ذهنية الوعي الخاطئ وتقويها في المجتمع[١٢٧].

يبدو النص الآنف في غاية الوضوح وهو يشكل ادانة ذاتية لدعاة النقد العلماني الجذري الذي يمتح من الفكر الغربي ولايقتصر عليه كأداة في الرؤية والتحليل، بل يستخدمه غاية في مجتمع يعيش مشكلة هيمنة الغرب والتبعية له في مجالات السياسة والفكر والاقتصاد والسلوك الاجتماعي.

ان الموضوعية كانت تفترض بالعقلانيين!! ان يصوغوا خطابهم النقدي لا بالطريقة التحريضية ـ الاستفزازية التي تعتبر العلمانية، غاية الكمال الاجتماعي والمسار الوحيد للتحديث والعقلانية، وان ينظروا الى واقع المجتمع العربي ودور الاسلام فيه بطريقة واقعية.

بالتأكيد هناك قيم وافكار وسلوكيات وانماط تفكير وبُنى اجتماعية وسلطوية تحتاج الى تثوير ونقد، كما ان الحركة الاسلامية تتوزع على طيف واسع من القوى والتيارات السلفية والاصلاحية

والتغييرية الجذرية، وفيها قوى عقلانية واعية وحديثة، فيما ترتد فيها قوى الى اشكال من السلفية التي تعيش اغتراباً في فهم الاسلام واغتراباً عن واقعها الزماني المعاصر، ومثلها مثل اي تيار فكري سياسي اجتماعي تنطوي على مشكلات كبيرة في وعي الذات والآخر، وفي طريقة صياغة الخطاب وبلوغ الاهداف، لكن ذلك لايلغي التعامل مع الحركة الاسلامية كوجود واقعي في احشاء المجتمع، يمتلك اصالة اجتماعية وثقافية وفكرية، وبالتالي فان مساحة الحرية الفكرية والسياسية ينبغي ان تشمله ايضاً لكي تسمح حرية والنقد والحوار في الترشيد والتقويم بما يعود على المجتمع بالحيوية والثراء الفكري والسياسي!!

ان الالغاء والقمع والاكراه باستخدام سيف العصرنة والتحديث واعتبار الحركة الاسلامية عائقاً امام الحداثة، وتقديم الوصفات الجاهزة للرد على خطابها وتشويه اهدافها وتضخيم اخطائها وتعميم سلوكيات بعض اجنحتها الخاطئة، يوفر سلاحاً نظرياً ومسوغاً للسلطة القائمة لكي تلجأ الى القمع والالغاء في مواجهة الاسلاميين.

ومن دون شك فان التجربة في العقدين الاخيرين دلت على ان القمع السلطوي يجابه بعنف مضاد، وان الحدية الفكرية المغرقة في المنهج الغربي باتت تواجه بحدية سلفية مغرقة بالماضي، وهذه الظاهرة ترتب عليها حالة نزيف دموي مذهل وتقهقر فكري وثقافي وهروب للثروات والطاقات، وهدر لفرص التنمية لان السلطة كانت تستفيد وتستثمر كل ذلك للابقاء على منطق الاستبداد والقهر كحالة ثابتة في التعامل السياسي والامني.

والمذهل ان التيار العلماني الذي يجأر احياناً من السلطة البطركية، يعود لمؤازرتها وتقديم خدماته لها، مؤكداً انحيازه ضد اغلبية القوى الحية في المجتمع. وهو مستعد لمساومة السلطة والدخول معها في صفقات، على ان يتحاور مع التيار الاسلامي للوصول الى حلول جزئية على الاقل لمشاكل المجتمع والدولة.

لاشك ان هناك فاشية عامة تسود الاوساط المختلفة تتحملها تجربة الدولة الوطنية القائمة على المنهج الهجين، الا ان الاستاذ شرابي يدعونا اخيراً الى الاعتماد على المثقفين العلمانيين وحدهم في انجاز مهمات التحول الى المجتمع الحداثي العقلاني!! من خلال جعل منهجهم خريطة العمل الاساسية في النضال من اجل بلوغ اهداف هذا التحول، وبناء المجتمع الحديث.

انه يتصور ان النقد سيتمكن من تقديم نظرية فكرية فعالة قادرة على تفكيك اواصر الوعي السائد والسير نحو وعي جديد[١٢٨]، لكنه سرعان مايدعو الى التصالح مع الواقع القائم من حيث لايشعر اذ يقول: ان العمل الجذري في هذه المرحلة هو العمل الذي يضطلع بالمهمة الصعبة التي تقتضي معالجة الامكانيات العملية القابلة للتحقيق، والموجودة ضمن الوضع القائم ومؤسساته،

والتي يمكن من خلالها تطوير الوضع القائم، وليس في الرؤى الطوباوية واحلامها المثالية(١٢٩).

ان شرابي تحول بسرعة الى واقعي لا يستطيع القفز فوق الواقع الموجود بتعقيداته المختلفة، وظلت مقولة النقد الجذري الراديكالي تتحرك في فضاء الممكنات وحدها،!! بلا صدامية ولاثورية ولاعنف!!

هكذا اذن ينتهي المثقف العربي الى بدائل لاتبدو في نفس مستوى قوة التحليل والطرح الفكري الناقد للواقع.

الهوامش:

(١) المثقفون العرب والغرب - عصر النهضة ١٨٧٥-١٩١٤. صدر عن جامعة جونز هوبكنز ١٩٧٠، وصدرت ترجمته العربية عام ١٩٧٠ عن دار النهار، بيروت.

(٢) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، صدر عام ١٩٧٥، بيروت.

(٣) يمكن العثور على تفاصيل حياة شرابي من مذكراته، الجمر والرماد- ذكريات مثقف عربي بيروت، دار الطليعة ١٩٨٧، وكذلك مقدمة كتابه المجتمع: مقدمات لدراسه المجتمع العربي، ففي كليهما مادة غنية ومشوقة.

(٤) المعلومات من المصدرين السابقين.

(٥) مقدمات لدراسة المجتمع العربي ص ٢٠، طبع الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١.

(٦) الجمر والرماد، مصدر سابق ص ١٦٧.

(٧) يلاحظ ما كتبه عاطف عطية في المثقف العربي وصدمة الحداثة: دراسة في التطور الفكري عند هشام شرابي، مجلة المستقبل العربي العدد ٩، ١٩٩٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٨) يقول علي العميم محاوراً الدكتور فهمي جدعان على صفحات جريدة الشرق الاوسط واصفاً شرابي: بأنه مفتتن بذاته وانه لذلك ألف عن نفسه اكثر من سيرة ذاتية، اما جدعان فقد أحتمل مفسراً أفتتان شرابي بذاته ناشئاً من نزوع أدبي فني عميق في شخصيته وربما كان ذلك وجهاً من وجوه نرجسية المثقفين. الشرق الاوسط، العدد (٥٩٤٦) بتاريخ ١٠-٣-١٩٩٥.

(٩) يقول شرابي: كثيراً ماينسى المثقفون العلمانيون تجربتهم الذاتية في كتاباتهم فتظهر وكأنها أبحاث يقوم بها باحثون أجانب تتصف بالتجريد الاكاديمي، انظر: د. هشام شرابي، النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص٩٢.

(١٠) مقدمات لدراسة المجتمع العربي مصدر سابق، ص ١٤.

(١١) المصدر نفسه ص ٢٠.

(١٢) كتب شرابي في مقدمة كتابه المثقفون العرب والغرب يقول: ان اللجوء الى التحليلات الاجتماعية والنفسية. يعمق الفهم اكثر من اتباع الأسلوب الوصفي، ص ١٤، ط ٢.

(١٣) المثقفون العرب والغرب، مصدر سابق.

(١٤) صدر كتاب البرت حورانى بالانكليزية في مطلع الستينات بعنوان: الفكر العربي في العصر الليبرالي، ثم ترجمه: كريم عزقول، بعنوان: الفكر العربي في عصر النهضة، وصدر عن دار النهار عام١٩٦٨.

(١٥) المصدر السابق ص ١١.

(١٦) المصدر السابق ص ١١.

(١٧) صدرت العديد من الكتب والابحاث التي حاولت تفسير اسباب هزيمة حزيران وكان للفكر اليساري ولاسيما الماركسي منه حماسه الكبير، انظر

على سبيل المثال كتاب صادق جلال العظم: نقد الفكر الديني!.

(١٨) يقول عاطف عطية: يشكل شرابي ظاهرة فكرية مهمة قلما وصل اليها مفكر عربي آخر في الغرب. المثقف العربي وصدمة الحداثة، مصدر سابق ص ٣٤.

كما وصفه محمود شريح مترجم كتابه (البنية البطركية): بأنه ينتمي الى نُخبة فاهمة لحركة المجتمع العربي وأنه من صفوة المثقفين المناضلين لاحظ مقدمة كتاب: النظام الابوي، واشكالية تخلف المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٩٢. كما أشاد الدكتور ابراهيم ابراش استاذ العلوم السياسية في جامعة الرباط بشرابي، لاحظ جريدة: الشرق الاوسط، العدد(٧٠٥٥) بتاريخ ٢٣ـ٣ـ١٩٩٨.

(١٩) يقول علي العميم في حواره مع د. فهمي جدعان: لدي رأي سيء بهشام شرابي من حيث الهالة العلمية والاعلامية الكبيرة التي هو حاصل عليها والتي أعزوها الى انه قدم أنتاجه الفكري من خلال الواجهة السياسية كمثقف فلسطيني.

فيما يقول جدعان: في أعتقادي ان قيمة هشام شرابي لا تأتي من عمله العلمي أو الاكاديمي وانما من كونه (رجل فعل) أعني نشطاً اجتماعياً وسياسياً في حقل العمل. لاحظ الحوار في جريدة: الشرق الاوسط، مصدر سابق.

(٢٠) أظن ان أول من اطلق هذا المصطلح هو الباحث الاقتصادي المصري د. محمود عبد الفضيل.

(٢١) لاحظ مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق ص ٢٥ـ٢٦.

(٢٢) المصدر السابق ص ٢٢.

(٢٣) المصدر السابق ص ٢٣.

(٢٤) المصدر نفسه ص ٢٣.

(٢٥) المصدر نفسه ص ٢٣.

(٢٦) المصدر نفسه ص ٢٣.

(٢٧) المصدر نفسه ص ٢٣.

(٢٨) المصدر نفسه ص ٢٣ـ٢٤.

(٢٩) المصدر نفسه ص ٢٩، والجدير بالذكر ان مدارس علم النفس الغربية وان بدت متفقة على الأهمية الحاسمة للطفولة في تعيين نوعية الشخصية اللاحقة للفرد. الا ان ثمة اعتراض جوهري على اعطاء هذا الحسم للطفولة وحدها فالادوار التالية في حياة الانسان ورسالة الدين في الحياة بامكانها تعديل الكثير من دوافع السلوك لاحظ على سبيل المثال محاولة الدكتور محمود البستاني في (الاسلام وعلم النفس) مجمع البحوث الاسلامية مشهد، ط ١، ١٤٠٩ هـ، ص ٤٨ـ٤٩.

(٣٠) المصدر السابق ص ٢١.

(٣١) البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر، ط ١، دار الطليعة، بيروت، ص٨.

(٣٢) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق ص ٢٤.

(٣٣) المصدر السابق ص ٣٥، وهناك تساؤل في ان يكون للمشاورة دافع آخر غير التردد والتحفظ والحيرة، الا يكون ذلك دليل وعي ونضج للاستفادة من الاراء المختلفة وضمها الى رأي الفرد نفسه الا يكون ذلك دليلاً عل خروج الفرد من حالة الذاتية والتقوقع حول الذات الى رحاب الجماعية وا!! مجرد تساؤل.

(٣٤) المصدر السابق ص ٣٧، هذه الملاحظة جديرة بالتأمل وكان مستحسناً لو ان شرابي خرج من انغماسه في دائره التحليل النفسي ليرى تركيز الاسلام التربوي والاخلاقي على صياغة شخصية الفرد المتوازنة وتحويل الشعور بالذنب الى دافع للتصحيح، وربط الخوف الناشيء من الذنب بالله وليس بأية قوة أخرى، ويقرأ ذلك في انفصال المجتمع عمليا عن المنهجية الاسلامية لتأتي التوصيات من داخل الاطار الحضاري وليس من خارجه اليس ذلك ادعى للقبول!!؟.

(٣٥) المصدر السابق ص ٣٩، من الممكن أثارة موضوع (التكليف في الاسلام) كأطار تربوي لتنمية الاحساس العميق بالمسؤولية بالمقارنة مع ما توليه مدارس علم النفس لهذا الموضوع.

(٣٦) المصدر السابق ص ٣٩.

(٣٧) المصدر السابق ص ٤٢.

(٣٨) المصدر السابق ص ٤٣.

(٣٩)(٤٠)(٤١) المصدر السابق ص ٤٣ـ٤٤.

(٤٢) المصدر السابق ص ٤٤ـ٤٥.

(٤٣) المصدر السابق ص ٤٥، وهذه الملاحظة ملموسة جداً في الوسط الاجتماعي يجدر بعلماء التربية والاخلاق الالتفات اليها فظاهرة الشك في نوايا الاخرين وحمل كلامهم الظاهري على غير معناه وشيوع ظاهرة الغيبة في الاوساط نفسها التي تعتبرها مرضاً اجتماعياً خطيراً ومن كبائر الذنوب يستدعي بحثها ودراستها في الدوافع النفسية وليس لعدم التدين وضعف الالتزام فقط!!

(٤٤) المصدر السابق ص ٤٤، تجدر الاشارة الى ان مدارس الاخلاق الاسلامية تعتبر الصمت فضيلة وتحث على التأمل والاستماع قبل الخوض في الحديث وابداء الرأي الا ان الصمت تحول بفعل عوامل سياسية واجتماعية الى معنى للاعتزال الاجتماعي وترك (العامة) وشأنها ثم جاءت الحركة الاسلامية لتنقض ذلك وتحث على العمل والانخراط في قضايا المجتمع حتى تحول الادلاء بالكلام والمشاركة في المجادلات ضرباً من ضروب اثبات الشخصية اكثر منه انتصاراً للأفكار، ثمة احاديث واردة عن ائمة أهل البيت تتحدث عن الصمت بمعنى التفكير (والاستماع والتأمل بما يلقي الضوء على هذه الخصلة. يقول الامام موسى بن جعفر الكاظم«ع» في حديث له مع هشام بن الحكم المتكلم المعروف؛

يا هشام لكل شيء دليل، ودليل العاقل التفكر، ودليل التفكر الصمت.

تحف العقول، ابن شعبة الحراني، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ١٤٠٤هـ ص٣٨٦.

(٤٥) المصدر السابق ص ٤٠.

(٤٦) المصدر السابق ص ٤٠.

(٤٧) المصدر السابق ص ٤٠.

(٤٨) المصدر السابق ص ٤٠.

(٤٩) المصدر السابق ص ٤٠.

(٥٠) المصدر السابق ص ٤٠، وفي بحثه المعنون (علم النفس الحديث من منظور اسلامي) يتحدث الدكتور مالك بدري عن أخطار طرق التدريس التلقينية السائدة في اكثر اقطار العالم الاسلامي وفي أنها لاتنمي القدرات الابتكارية عند الطفل، حيث يقول: فالطفل منذ نعومة أظفاره في المدرسة الابتدائية وحتى تخرجه في الجامعة يهتم بحفظ «مذكرات» الاساتذة حتى ولو كان هذا الحفظ ببغائياً، يفقد المتعلم القدرة على الانتقاد والابتكار فيصبح متخصصاً في التلقي وحفظ المعلومات التفصيلية والاحترام الشديد للكلمة المطبوعة. وهذه الاتجاهات والقوالب التعليمية تظل ملازمة للدارس حتى بعد التخرج في الدراسات العليا فيظل هكذا أسيراً لمرحلة الخضوع والتلقي والاستقبال الاستسلامي للمواد.

انظر: المنهجية الاسلامية والعلوم السلوكية، والتربوية، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ج ٣: ص ٣٤٢-٣٤٣.

(٥١) المصدر السابق ص ٤١.

(٥٢) يقول د. محمد جواد رضا: ان التعليم الخليجي أخفق في تحقيق مهمة التغيير المجتمعي والتحول من مجتمع متخلف الى مجتمع متقدم لانه أعتمد باسلوبه وممارسته على التلقين والحفظ في اكثر الاحيان... ويضيف: ان مما زاد في تعقيد نتائج هذا الاخفاق ما يتعرض له الطفل من آثار التنشئة البطركية داخل العائلة وخارجها ليصبح كائناً متلقياً مسلوب الارادة ويتحدث الباحث ايضاً عن التعليم الابتدائي السعودي كمثال فيقول انه يعاني أربعة احباطات داخلية جوهرية:

١ - الاهتمام بسرد الحقائق العلمية اكثر من كيفية معرفتها والحصول عليها، وبحفظ المعلومات عن طريق كثرة ترديدها اكثر من اكتساب الاتجاه العلمي وطرق التفكير الصحيح والاعداد للامتحان اكثر من الاعداد للحياة.

٢ - التعليم اللفظي على الاجمال ظناً بان الكلمة مساوية لمحتواها ومعناها حتى أصبح الاتجاه الغالب في التعليم يعتمد على ترديد الالفاظ وأصبح تقييم التحصيل العلمي تقييماً للالفاظ المسترجعة...

٣ - ان المناهج السعودية ومنها المنهج الابتدائي لا تحقق أيجابية التلميذ والعمل الجماعي وروح الفريق، فالتلميذ في مدارسنا سلبي في الغالب، المدرس يشرح وهو يسمع، يكتب وهو ينقل، يسأل وهو يجيب، الأمر الذي يشجع الاتكالية.

٤ - ان التعليم الابتدائي السعودي لا يزال بعيداً عن ادوات العصر وآلاته وشتى انجازاته.

فيما يتحدث وزير التربية البحريني السابق د. علي

فخرو، بمرارة عن عدم جدوى التعليم العالي بقوله: رأينا افواج الجيل المسخ تلو الجيل المسخ يخرجون من جامعات الوزارات وينتشرون في الارض العربية دون ان يكون لهم تأثير حاسم في صراع أمتهم مع الجهل والفقر والمرض والتخلف والتجزئه.

يراجع ذلك كله في: صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي، أزمات التنمية وتنمية الازمات. د. محمد جواد رضا. مركز دراسات الوحدة العربية. ط ١، بيروت، ١٩٩٢، الصفحات ٩٩، ١٠٠، ١٠١.

(٥٣) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق ص ٤١.

(٥٤) لاحظ ذلك فيما أشار اليه الاستاذ حسن العلوي في كتابه (الشيعة والدولة القومية في العراق) اذ كتب يقول: فقد وصف منهج التعليم الذي وضعه الحصري بكونه يعرض الطلبة للارهاق الفكري الناتج عن كثرة المواد وسعه مفرداتها... والواقع ان تحميل الطلبة مناهج ثقيلة جعلهم ينظرون الى السلطة نظرة من يريد الانتقام منهم لا من يسعى الى تربيتهم وتعليمهم وقد توسعت هذه النظرة اكثر بتأثير نظام الامتحانات المدرسية... ومن الغريب ان لا تعالج هذه الحالة وان تستمر المناهج الثقيلة والامتحانات المرعبة.

ويصف العلوي نظام الامتحانات في العراق بانه ليس لقياس درجة الذكاء والمعرفة بل لاثارة الرعب والارهاب في نفوس الطلبة. ص ٣٠٠ـ٣٠١.

(٥٥) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق ص ٤٢.

(٥٦) المصدر نفسه ص ٤٢.

(٥٧) المصدر نفسه ص ٤٩.

(٥٨) المصدر نفسه ص ٥٥.

(٥٩) تعرضت فكرة الغرائز عند فرويد لنقد شديد وظهرت مدارس متنوعة سلوكية وانسانية عندما انسحب عدد من تلاميذ فرويد عنه مثل كارل يونج واختط أدلر منهجاً موازياً يقول الدكتور لطفي فطيم: وسحب عدد من أتباع فرويد ولاءهم للتحليل النفسي التقليدي لعدم رضاهم عن قصور نظرته فيما يتصل بالظروف الاجتماعية المؤثرة في نمو الشخصية وشرعوا في أعادة صياغة نظرية التحليل النفسي... ومن بين هؤلاء الذين زودوا نظرية التحليل النفسي بنظرة علم النفس الاجتماعي في القرن العشرين الفرد أدلر وكارين هورني وأريك فروم وهاري ستاك سوليفان وقد أبتعد أدلر وسوليفان ابتعاداً كبيراً عن اراء فرويد... وعند فروم ان التحليل النفسي قد أغفل الجانب الاجتماعي من حياة الانسان واعتمد اعتماداً كبيراً على التكوين الغريزي للبشر وهو ينقد نظرية الغرائز عند فرويد، ص٩ـ١٠.

أنظر: الانسان بين الجوهر والمظهر. تأليف: أريك فروم، ترجمة: سعد زهران. مراجعه وتقديم: لطفي فطيم، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، آب ١٩٨٩، ذو الحجة ١٤٠٩.

ثم هل يمكن اغفال الجانب الفلسفي وتأثيرات البيئة في افتراضات فرويد حتى يمكن قبولها كمسلمات أساسية، وكأن علم النفس ـ علم طبيعي بحت وان منهجه التجريبي لا ينطوي على تحيز، اليست عقدة أوديب اسطورة بُني عليها شيء كثير!! يستحسن مراجعة كتاب: الاساطير المؤسسة للعلوم الاجتماعية لبول كلافال كما عرضتها: د. منى فياض كوثراني، مجلة منبر الحوار السنة التاسعة، العدد المزدوج ٣٢ـ ٣٣، ١٩٩٤.

(٦٠) عاطف عطية، المثقف العربي وصدمة الحداثة، مصدر سابق ص ٤٥.

(٦١) لاحظ فصل: نحو نقض نهائي لمقولة الاقطاع في التاريخ الاسلامي في كتاب الدكتور محمد جابر الانصاري (تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية) مركز دراسات الوحدة العربية. ط ٢، ١٩٩٥، بيروت، ص ١٣٨.

(٦٢)(٦٣)(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٦٦) د. محمد عابد الجابري. العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٠، بيروت، ص ٤٤ـ٤٥.

(٦٧) لاحظ تقويم جدعان في جريدة الشرق الاوسط العدد ٥٩٤٦، مصدر سابق.

(٦٨) صدر الكتاب عن مركز دراسات الوحدة العربية ترجمة: محمود شريح، ١٩٩٢.

(٦٩) البنية الطبقية، مصدر سابق ص ١٩

(٧٠) المصدر نفسه ص ٢٠.
(٧١) النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين. د. هشام شرابي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط ١، ١٩٩٠، ص ٨٩ـ ٩٠.
(٧٢) المصدر السابق، ص ٩٠.
(٧٣) جريدة القدس العربي العدد (٢٧٥٧)، ٢٤ـ٣ـ١٩٩٨، ٢٦ ذو القعدة ١٤١٨ هـ
(٧٤) النظام الابوي مصدر سابق ص ١٤.
(٧٥) (٧٦) المصدر السابق ص ١٤.
(٧٧) البنية البطركية مصدر سابق ص ٤٠.
(٧٨) المصدر نفسه ص ٥٨.
(٧٩) هل يمكن ان تكون العقائد الدينية بشكل عام من ركائز النظام البطركي ام ان في الأمر خصوصية للاسلام وحده، ان الاسلام جاهد لحفظ التماسك والتضامن الاجتماعي عبر سعيه الحثيث نحو التوحيد والانصهار في وعاء العقيدة ـ الدولة مع اعترافه بالتعدد فهل يكون الاسلام ركيزة للسلطة الابوية بتعريفها الذي يتحدث عنه شرابي؟ ان الخضوع لله وحده وعقيدة التوحيد تقوم اساساً على قاعدة تحرير الانسان من كل الاغلال والقيود وتتجه نحو توحيد الولاءات وترفض أي هيمنة وسيطرة من اي شكل من الاشكال الا رابطة الولاء لله وللرسول ولاولي الأمر الذين تحددت مواصفاتهم الشرعية قرآنياً وليس كما جاءت في صياغات الفقه السياسي الاسلامي السلطاني اما علاقه المسلم بالفقيه والمفسر والكلامي فلا تعدو اكثر من علاقة مع صاحب اختصاص في باب من ابواب العلم والمعرفة.
ان مشكلة شرابي واضرابه انهم لم يقرأوا الاسلام الا من جانب تجربته التاريخية أو عبر قراءات الغربيين له، واذا قرأوه حاضراً فانهم يقرأونه بافتراضات مسبقة.
(٨٠) البنية البطركية مصدر سابق ٤٥.
(٨١) المصدر نفسه ص ٤٥.
(٨٢) المصدر نفسه ص ٣٨.
(٨٣) يمكن الرجوع في متابعة العامل القبلي الذي تحكم بالمسار السياسي الاسلامي بعد الرسول«ص» الى تاريخ الطبري والى الامامه والسياسة لابن قتيبة، كما يلاحظ ذلك في (ثورة الحسين ظروفها الاجتماعية واثارها الانسانية) للشيخ محمد مهدي شمس الدين وايضاً ينظر: د. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مصدر سابق.
(٨٤) البنية البطركية مصدر سابق ص ٢٠.
(٨٥) النظام الابوي مصدر سابق ١٥.
(٨٦) المصدر السابق ص ١٥.
(٨٧) البنية البطركية مصدر سابق ص ٢٠.
(٨٨) المصدر السابق ص ٢٠.
(٨٩) المصدر السابق ص ٢٢.
(٩٠) المصدر السابق ص ٢٣.
(٩١) المصدر السابق ص ٦٣ـ٦٤.
(٩٢) النظام الابوي مصدر سابق ص ٦٠.
(٩٣) المصدر السابق ص ٦٣ـ ٦٤.
(٩٤) المصدر السابق ص ٦٤.
(٩٥) المصدر السابق ص ٦٦.
(٩٦) البنية البطركية، مصدر سابق ٨٠.
(٩٧) المصدر السابق ص ٨١.
(٩٨) المصدر السابق ص ٨٢.
(٩٩) المزدوجتان من كاتب السطور والمصدر نفسه ص ٨٢.
(١٠٠) المصدر نفسه ولنا وقفة هنا مع شرابي فأن النص اللغوي اذا كان ذا طبيعة خاصة متعلقة باعجازه كالقرآن الكريم، أو انه نص قديم تاريخياً لا يتيح لجميع الناس التعامل معه بدون التوفر على قدرات في فهم قواعد اللغة وفقهها ومنطقها الداخلي، اي دلالات الالفاظ وما تظهره هذه الدلالات وبسبب الفرق الشاسع بين لغة التعامل ولغة النصوص على المدى الزمني البعيد فان اهلية التعامل مع النص القرآني أو اي نص أدبي أو فلسفي او علمي تحتاج الى دراية وخبرة لا تتاح لمن لا يتوفر عليها فهل يستطيع جميع الاوربيين التعامل مع اللاتينية ولغة النصوص الدينية القديمة ام ان الاختصاصيين وحدهم لديهم القدرة؟ ثمة نقاش طويل حول الموضوع لكن لا أحد ينكر ان هناك أزمة بالفعل في التعامل مع موضوع اللغة العربية وعلاقة اجيال العرب الحاليين معها.
(١٠١) البنية البطركية، مصدر سابق، ٨٣.
(١٠٢) المصدر السابق، ص ٨١.
(١٠٣) المصدر السابق، ص ٨٣.

(١٠٤) المصدر السابق، ص ٨٤.
(١٠٥) النقد الحضاري للمجتمع العربي، مصدر سابق راجع ص ١٤ وما بعدها.
(١٠٦) المصدر السابق، ص ١٨.
(١٠٧) يدعو هشام شرابي الى بناء لغة عربية حديثة يتم وضع الأسس لها من جديد لان شروط التغيير الاجتماعي تفترض التغيير الفكري ولان اللغة وعاء الفكر واللغة العربية جامده فلا مناص عند شرابي من تغيير اللغة في المنهج والاسلوب وفي المفاهيم والمصطلحات. لاحظ: النقد الحضاري ص ٢١ـ٢٢.
والملاحظ هنا ان شرابي يطلق الدعوة هكذا بدون حساب لاشكاليات التغيير والتجديد اللغوي وكيف يمكن تغيير القواعد والقوالب المنطقية للغة انها مشكلة حادة وخطيرة ويبدو ان التيار العلماني النقدي في جناحه الراديكالي لا يحسب حساباً جدياً لتداعيات القضية لجهة هوية المجتمع وذاته الثقافية او لجهة القطيعة الكاملة أو شبه الكاملة التي تترتب على مشروع بناء لغة جديدة بدعوى التخلص من قوالب اللغة الفصحى القديمة لماذا لا يحسب هذا التيار حساباً لاستحالة نهضة اي مجتمع أو أمة دون ان تكون اللغة القومية عاملاً اساسياً في النهوض ولماذا تعتبر العربية وحدها من دون اللغات عصية على الفكر الجديد وانها اللغة الوحيدة في العالم التي تغل الفكر وتشل التعبير الذاتي كما يدعي شرابي، ص ٢٠.
اليست اليابانية والصينية ولغات أخرى ايضاً لم تصنع الحداثة الموجودة لكنها تستوعب الجديد والوافر عبر الترجمة وفيها حروف ابجدية تزيد في الاولى على العشرة آلاف حرف وفي الثانية ثمانية آلاف. ألم ينبش الصهاينة اللغة العبرية من قبرها ويحولونها الى لغة العلم والثقافة والفن المعاصر؟! وهل صحيح ان اللغة العربية وحدها من بين اللغات هي المشكلة وان تحطيم هيمنتها هو الحل الا يستبطن ذلك قطيعة معرفية مع النص الاسلامي وبالتالي يكون هدف النقد الجديد هي القطيعة المعرفية مع ذلك النص لتحطيم النظام الابوي!!؟ هناك الف سؤال وسؤال؟!!.
(١٠٨)(١٠٩) البنية البطركية، مصدر سابق، ص ٩ـ١٠.
(١١٠) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، مصدر سابق ص ٩٠.
(١١١) المصدر السابق ص ٩٠.
(١١٢) يستبنى شرابي طروحات نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي بشكل كامل لانهما عنده من أبرز الوجوه النسائية في الحركة النقدية العربية، دونما تحليل لطبيعة الخطاب والمنطلقات التي تحدد معالم دعوتيهما.
(١١٣) يتبنى شرابي منهج الصراع بشكل كامل ويقول ان التحرير الحقيقي للرجل والمرأة معاً انما يحصل داخل عملية التحرير، أي في اثناء الصراع من أجل التحرير لا عند نهايته، البنية البطركية ص ١٠ـ١١.
(١١٤) النقد الحضاري، مصدر سابق، ص ١٠.
(١١٥) المصدر السابق، ص ١١.
(١١٦) المصدر السابق، ص ١٠.
(١١٧) المصدر السابق، ص ١٦.
(١١٨) المصدر السابق، ص ١٦ـ١٧.
(١١٩) المصدر السابق، ص ٧٩.
(١٢٠) المصدر السابق، ص ٧٩.
(١٢١) البنية البطركية مصدر سابق، ص ٧٠.
(١٢٢) النظام الابوي، مصدر سابق ص ٢٨.
(١٢٣) البنية البطركية، مصدر سابق، ص ١٢٤.
(١٢٤) النظام الابوي، مصدر سابق، ص ١٦٩.
(١٢٥) النقد الحضاري، مصدر سابق، ص ١٧.
(١٢٦) مقدمات لدراسة المجتمع، مصدر سابق، ص ٩٨.
(١٢٧) مقدمات لدراسة المجتمع العربي، ص ٧٢.
(١٢٨) النظام الابوي، مصدر سابق، ص ١٧١.
(١٢٩) النظام الابوي، مصدر سابق، ص ١٧٢.

اشكالية الحرية والحداثة وعلاقتها بالاسلام في فكر برهان غليون

عادل عبد المهدي*

قرأت دفعة واحدة اربعة اعمال صدرت في عام ١٩٩٧ للأخ الصديق الدكتور برهان غليون وهي:

- كتاب «اسلام وسياسة... الحداثة المغدرة» باللغة الفرنسية Islam et politique, la modernite trahie, Editions la decouverte, paris 1997 والذي يقع في ٢٥٤ صفحة.

- «حوار مع برهان غليون» اداره الدكتور قيس خزعل جواد تناول فيه موضوعات تتعلق بضرورة فصل الدين عن السياسة والديمقراطية وموقف الإسلاميين منها ومن الحداثة.. مجلة التجديد، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. السنة الأولى، العدد الثاني، يوليه ١٩٩٧م / ربيع الأول ١٤١٨هـ ص ١٣٣ - ١٥٥.

- مقالة: «الإسلاموية ومأزق الحداثة» شؤون الاوسط، لبنان، العدد ٦٦ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٧، ص ٤٣ - ٦٦.

- مقالة: «اشكاليات الإسلام والسياسة» شؤون الاوسط، لبنان، العدد ٦٧، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧، ص٤٣ - ٦٢.

هذه الأعمال كما تدل عليها عناوينها، والتي هي في الحقيقة عملاً واحداً حيث تدور كلها حول الكتاب الذي صدر عن الدكتور غليون في عام ١٩٩٧ والمشار إليه اعلاه، ارادت أن تتناول الإسلام وموقفه من السياسة والديمقراطية والحداثة والحرية والشعب وغيرها من أمور مشتقة، اساسية وجزئية.

ورغم احترامنا الشديد وتقديرنا العالي للأخ الدكتور برهان غليون خصوصاً في موقفه

* مدير المركز الإسلامي للدراسات والتوثيق، ورئيس تحرير مجلة ينابيع الحكمة الناطقة بالفرنسية في باريس.

الجرىء ضد الاستبداد والدول الظالمة المتجبرة في البلدان الإسلامية.. ورغم اتفاقنا معه على بعض التفاصيل كما قد يرد، الا اننا نجد انفسنا مستفسرين حول المنطق الذي ينطلق منه الدكتور غليون وحول الهدف الذي يريدنا ان نسير نحوه.

انه ينتقد الإسلاميين لأنهم لم يطرحوا مشروعهم السياسي بما يطمئن قلوب العلمانيين، ولأنهم ما زالوا يطرحون الحاكمية الإلهية «التي ترفض الاعتراف بالسيادة الشعبية في موضوع السلطة السياسية، وهي سلطة للبشر على البشر، والاختلاط الحاصل أيضاً في الصف الإسلامي نتيجة تعدد المواقف وتعدد التيارات وسيادة الفتاوى والاقاويل التي تركز على الطابع الغربي والاجنبي للديمقراطية، وتجعل من رفضها جزءاً من مفهوم النظام الإسلامي. كل ذلك ابقى الخوف قوياً من أن يكون الإسلاميون انقلابيين جدداً، وان تكون النتيجة حلول ديكتاتورية جديدة باسم الإسلام محل ديكتاتورية قديمة ومتهاوية باسم التقدم والاشتراكية او العلمانية» (حوار ١٣٧ – ١٣٨).. وينتقد الديمقراطيين (وهو منهم كما يقول) لأنهم فشلوا «بامكانية الارتفاع إلى مستوى تكوين التحالف الديمقراطي في ما وراء المماحكات الايديولوجية حول العلمانية والتدين، ولا اسميها نقاشات بالفعل والتي لم تهدف إلا لزرع الفتنة الفكرية وتقسيم الصف الوطني لصالح القوى القائمة والمسيطرة على الدولة والثورة» (حوار ١٣٩)

اما في كتابه «إسلام وسياسة» فيؤكد نفس المنهج، ويرى النهضة الإسلامية المعاصرة كنتيجة لفشل الحداثة في ثلاثة موضوعات على الأقل وهي:

- مأزق الهوية
- مأزق السياسة
- مأزق الإقتصاد

محصلة هذا الوضع كما يراه الدكتور غليون هي انه خصوصاً في المجتمعات التي شهدت تطورات فكرية هامة كايران والجزائر وتونس ومصر وسوريا والعراق وفلسطين، حيث شهدت مسائل الحريات ومسائل المواطنة اهتماماً شديداً فان «الحداثة تزيد من التوترات اكثر مما تساهم في اصلاح المجتمعات» (إسلام، ١١١).. بحيث شهدت هذه المجتمعات اكثر من غيرها صعود الإسلاموية.. فالاخيرة لا تصبح شعبية إلا حينما تظهر في انظار الجموع الغفيرة كاداة لمواجهة نظام سياسي جامد عقيم، كما يؤكد في الصفحة ذاتها.

وهكذا يبقى الدكتور غليون يفتش عن مصادر النهضة الإسلامية في فشل العلمانية وفشل الحداثة، بدل ان يفتشها أيضاً في عناصر ذاتية لدى الإسلام والمسلمون. هذا أمر

طبيعي لمن يريد ويطالب الإسلاميين بالمساهمة بالنهضة.. حيث لا يمكنه ان يستدعيهم إلى مشروع لا يحملون في ذاتياتهم شيئاً من مطالبه ومقوماته..

على كل حال، نحن من انصار وفاق وطني يجمع بين الإسلاميين وغير الإسلاميين.. لكننا نرى ان المسألة هي ليست في المجاملات وليس في توجيه بعض اعمال النقد الداخلي سواء للفكر العلماني أو للفكر الإسلامي، كما يقوم عديدون ومنهم الأخ غليون.. المسألة هي ليست في مطالبة هذا الطرف لذاك لتقديم التنازلات والتخلي عن القواعد الاساسية التي يقوم عليها فكرهم ومعتقدهم، بل المسألة هي في تحريك المقومات الذاتية الإيجابية لكل فريق لكي يتشكل اولاً الحد الادنى من المصالح المشتركة والخطاب أو اللغة أو القدرة على افهام المضامين للآخر وليس ذكر كلام يفهمه هذا بطريقته ويفهمه الآخر بطريقته المخالفة.. والأهم من ذلك ان يتشكل الحد الادنى من الضوابط والقواعد لعمل دوائر مشتركة تسمح لكل الاطراف ان تجد ان خياراتها ومصالحها الكبرى تجري عبر الحفاظ على هذه الدوائر وليس استهلاك نفسها والآخرين والوطن في اطار لعبة تدور بين اناس صم بكم عمي.. اذن يجب استنهاض العوامل الخيرة، لا وضع الشروط لتحويل المعتقدات أو طرح برنامج الغايات والنهايات وليس برنامج التأسيسات والبدايات.. هذا هو الاهم وليسمه بعد ذلك ديمقراطية او شوروية أو غير ذلك ما دام الامر هدفه «الوصول إلى نظام سلطة يكون فيه للجميع الحق بالمشاركة، ويكون الصراع جزءاً من اللعبة لا خطراً داهماً يهددها» (حوار ١٣٧).. وفي هذا الاطار وقبل ان نلقي الضوء على بعض مرتكزات الفكر الذي ينادي به الأخ غليون لا بد أن نحدد قاعدتين على الأقل لضمان الشروط اللازمة المشار إليها اعلاه:

١ - ما يجب ان يطالب به الإسلاميون هو ليس تحوير دينهم أو مطالبتهم بفصل الدين عن السياسة كما يطالب الأخ برهان بين سطر واخر باسلوب مباشر أو ضمني، وذلك في اطار فهمه هو للدين وليس في اطار فهم الدين لنفسه.. ما يجب ان يُطالب به الإسلاميون على صعيد الممارسة السياسية والاجتماعية، هو إنهم لن يأتوا بغير الوسيلة غير المتآمرة التي يمارسها غيرهم لاقامة اشكال السلطات المعروفة. وإذا ما اقاموا مثل هذه السلطة عن طريق ثورة أو عبر انتخابات حرة أو شبه حرة، فإن الحد الاقصى المطلوب منهم هو ان يلجأوا سريعاً للوسيلة الشعبية كمعيار اول واساسي لتبرير شرعية السلطة. إذ لا يمكن للقوى الاخرى ان تطالب الإسلاميين بما تبيحه لنفسها. إذا ارتقت تلك الاطراف في ممارساتها فحينذاك يمكن مطالبة الإسلاميين الارتقاء بممارساتهم.. هذا ما يمكن للآخرين ان يطالبوا به الإسلاميين.. أي انه يجب عدم وضع قاعدتين وشرطين.. الأول ينطبق على

الإسلاميين والثاني ينطبق على العلمانيين. صحيح ان الاستبداد يشمل الجميع.. لكن المسألة في حالة الإسلام والاسلاميين تحمل بالتأكيد ممارسات مضاعفة مما يجب ان يدفع دعاة الحرية والديمقراطية ان يتصدوا لها ليبرهنوا على مصداقيتهم لا ان يوفروا الاغطية الفكرية والمفاهيمية والدعواتية للتشجيع على المزيد من هذه الممارسات، التي تتفنن لاخراج الإسلامي من عالم السياسة والاجتماع. ان البعض يُنظِّر ويقاتل لكي يوجد مناعة ثقافية مفادها حرمة تفكير المسلم بمشروع لبلاده يقوم على المبادىء الإسلامية او بحقه في السلطة. مثل هذه التنظيرات والمقدمات الفكرية التي تقتطع من النصوص اعتباطاً وكما تشاء، او التي تورد امثلة مجتزأة وتستند إلى الشاذ والمنحرف من الممارسات لدى الإسلاميين، تدفع كلها لان يجرد المسلم من ادواته الاساسية في تكوين شخصيته الاجتماعية والسياسية، وهو أمر لم تقم به المسيحية ولا اليهودية ولا العلمانية والتي كما نعتقد انها قد ربطت جميعها بين «دينها» وسياستها واجتماعها. إنهم يقولون إنهم فصلوا الدين عن السياسة.. ونحن نقول بان «دينهم» قد استكمل عملية التحامه بسياسته واجتماعه منذ حين.. فصارت الحقيقة الـ(دينية) لديهم تحمل مفاهيم وشروط تجدد واعادة انتاج الحقيقة الاجتماعية والسياسية.. وبالعكس صارت الحقيقة الاجتماعية والسياسية تحمل عملية تجدد وإعادة انتاج الـ(ديني) لديهم، ليس فقط على صعيد الرمز الفردي والممارسة الإيمانية الفردية فحسب، بل سياسياً واجتماعياً وجماعياً وعالمياً ايضاً.

عملية التحول التي استكملت تاريخياً لديهم، يجب أن تُحجز تاريخياً لدينا بفصل الديني كما نفهمه نحن عن السياسي والاجتماعي كما نريده أيضاً، لذلك يجب الطعن في الدين ومنعه من المشاركة في الحياة السياسية باعتباره مسألة اعتقادية لا تقبل النقاش ولا تلجأ للشعب، نقول ان مثل هذه التنظيرات هي التي تشكل خلفية لسلسلة من الاجراءات اتخذت وتتخذ لمنع المسلم من العمل السياسي واقامة التنظيمات السياسية، مرة بحجة التصدي لقوى التأخر، ومرة بحجة اثارة النعرات الطائفية، ومرة باسم اثارة الفتنة، ومرة باسم عدم استغلال الإسلام، ومرة تحت واجهة ان النظام هو نظام علماني، هذه هي الممارسات الكبيرة السائدة التي يجب ان يقف عندها وقبل كل شيء مفكرونا، لا ان يبحثوا عن الاعذار والاسباب لتوجيه الانظار نحو امور قد تكون مهمة لكنها لا ترقى الى اهمية منع اكبر القوى الشعبية اليوم من ممارسة حقوقها تحت واجهة اثبات حسن النية، وضمان ان لا تتصرف إلا وفق قواعد لعبة لم يتفق اصلاً بعد على قواعدها، إلا إذا اعتبرنا ان الحكم والمعيار هو منطق دولنا التي تؤسس لنا الاستبداد والظلم والتبعية في كل عمل نقوم به، أو منطق ومعايير التجربة الاوروبية، التي يبدو ان الأخ غليون

يعممها بطريقة لاهوتية ناسياً انه امام ظواهر اجتماعية قد تكون وسائله التحليلية لم تساعده على فهمها فقام بتغطيتها بتعميمات ايديولوجية يعتقدها اصبحت عامة، بينما هي في نظر غيره ما زالت خاصة، وخاصة جداً... كقوله «الإنسان لم يعد جزءاً من جماعة، ولم تعد الجماعة هي الشيء الرئيسي ومحور تفكير المجتمعات، وانما اصبح الفرد هو الاساس، وهو المسؤول، والفرد هو صاحب المبادرة، والفرد موضع الاستثمار الرئيسي الثقافي والروحي والاخلاقي، كل فرد يجب ان يكون ضميراً قائماً بذاته، ومصدرا للمعرفة، ومصدراً للارادة، وأيضاً مصدراً للمسؤولية. هذه قيم جديدة لا اعتقد اننا بدأنا نستوعبها تماماً، وهي تتعلق بعلاقة الإنسان بالطبيعة وبحياته على الأرض، أي بالسعادة، السعادة الأرضية اصبحت جزءاً اساسياً من قيم جميع المجتمعات، بما فيها مجتمعاتنا، والإنسان اليوم في أي مكان يبحث عن الرفاه اليومي في الدنيا اكثر ربما من ان يكرس وقته لتأمين السعادة في الآخرة (اشكاليات ٥٢).

ان بعض القوى تتصرف وتنظر وتتكلم وكأن الإسلام هو الفكر الغريب عن بلداننا. فإذا كان استغلال المسلم السياسي للإسلام جريمة، فأنه يجب تجريم الوطني المسلم والقومي المسلم إذا ما ارادا تسخير مثل هذه المفاهيم العامة بحجة اشتراك الجميع بهذه الخصيصة.. هذه هي المسائل الخطيرة والاساسية التي تثير الفتنة والتي يجب ان تحارب. وهي التي تشجع التطرف لدى الطرفين وتمنع من قيام حوار حقيقي بينهما.. هذه هي الحداثة المغدورة ان صح التعبير التي لا يفهمها علمانيونا، الذين قد لا يشاركهم الأخ غليون كامل توجهاتهم، رغم أنه يساهم معهم في بناء المرتكزات والمفاهيمية وبناء مفاهيم خاطئة عن الدين والتي تشكل خلفيات فكرية يسهل بعدها اتخاذ مثل هذه المواقف، وذلك عندما يصور الحاكمية التي يؤمن بها المسلمون بانها لا تقبل النقاش، وبان «الشرعية السياسية قابلة للنقد العقلي والنقض، أما الشرعية الدينية فهي تفترض الارتفاع على النقد العقلي والتسليم بما جاء في الكتاب» (حوار ١٤٦).

٢ - الإسلام ليس مجرد تيار فكري في بلداننا بل هو دين شعوب هذه البلاد وهويتها.. وعندما نقول انه دين شعوب هذه البلاد فمعنى ذلك ان غالبية الناس كما يبدو، ما زالت متمسكة بمرجعية الدين في النظر إلى شؤونها الدينية والاجتماعية والسياسية، عبر ما تعتقده وتراه هي وليس عبر ما ينظر لها من ضرورات ما هي في النهاية سوى انعكاس لتجربة الغرب في مسائل الدين والسياسة.. هذه هي الإرادة الحقيقية الظاهرة والمضمرة لغالبية شعوبنا.. لذلك فان تفتيش الأخ غليون عن أسباب الصعود الإسلامي عبر الرؤية الاقتصادية أو الثقافية أو الاجتماعية هو اغفال لعامل الدين لدى شعوبنا كما تراه هي وليس

كما يراه الفكر الغربي أو الوضعي.. نعتقد أن في ذلك تعسفاً وسقوطاً في تصورات ذاتية يفرضها كفرد أو كنخبة من الافراد على المجموع، في حين انه يتخذ من قاعدة احترام ارادة الشعب وحريته في الخيار مبدأ يقول ان يلتزم به.. وفي ذلك تناقض شديد.

ان احترام الإسلام وعدم الاعتداء عليه هو قاعدة اولى لتنظيم ثوابت هذه البلاد ولاحترام الارادة الشعبية، تماماً كهويتها الوطنية والتاريخية أو القومية. هذا هو الحد الادنى الذي اعتقد ان الإسلام السياسي يمكن ان يطالب به القوى الوطنية التي لا ترى في الإسلام مرجعية لافكارها ومفاهيمها. اما إذا ما ارادت قوى معينة اختراق هذه القاعدة ضمناً أو صراحة فاعتقد ان في ذلك اثارة لفتنة كبيرة ودعوة لحرب اهلية لاعادة تعريف هوية هذه البلاد وشعوبها. حينذاك ستنقطع كل خطوط الاتصال بين القوى التي تعيش في وطن واحد وتدخل البلاد في فتنة لا يحمد عقباها لن تنفع الإسلاميين ولا القوى الاخرى.

اننا نرى ان العديد من القوى والمفكرين ينطلق في رؤية اوضاع البلاد الإسلامية ليس انطلاقاً من واقعها، بل انطلاقاً من برنامجه الفكري والمفاهيمي. دون ان يمنعنا ذلك من ان نرى بالمقابل، ان التحرك الديني الإسلامي لم يصل إلى صياغة كامل رؤاه حول مشروعه السياسي والاجتماعي، بل ما زال يسقط عليه الكثير من قناعاته العقائدية مما يمنع من وضع الخطوط الفاصلة بين الإيمان والاعتقاد من جهة وبين ضرورة تنظيم العقيدة لنظرتها السياسية والاجتماعية بما يتلاءم مع حياة الناس الذين يتفقون أو يختلفون مع هذه العقيدة. الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة، ما زالت فتية تتخبط في احيان كثيرة في شعاراتها وممارساتها لتقع في الفخ، مما يزود الطرف الاخر بقناعات وهمية أو حقيقية لتبادل الاتهامات وزرع المزيد من المخاوف وعناصر القلق، ويسمح للدولة الاستبدادية والخارج الاستعماري للانتقال من المستوى الفكري والسياسي في التعامل إلى المستوى العنفي والتآمري. نقول ذلك ونحن نعلم ان الصديق غليون يذكر اموراً مشابهة، بل نشهد انه اتخذ الكثير من المواقف المتقدمة لتحذير الإسلاميين والعلمانيين من هذه الفتنة القاتلة.

الإسلام.. الحداثة، الحرية

لقد تأملت طويلاً في مرتكزات غليون، فهو يكيل الاتهام مرة للإسلاميين، ومرة للعلمانيين. مرة يمدح المخزون الديني لدى شعوبنا ومرة يهاجم الغرب. حاولت ان اقرأ واعزل كل الافكار التي لا تعتبر أساسية. واستطيع القول ان فكره يعتمد على مرتكزين يبني عليهما بقية خطوطه الفكرية، واقصد بذلك مفهومي الحداثة والحرية. عبر هذين المفهومين تعامل غليون مع الإسلام والسياسة وواقعنا. المشكلة هو انه تعامل معها وفق مفهوم محدد للحداثة

والحرية وليس وفق أي مفهوم اخر.

لن اكيل الاتهامات للاخ غليون اذا ما قلت بانه تبنى اكثر المواقف تطرفاً في الغرب في النظر إلى الإسلام، كذلك في بناء مرجعية مفاهيمية تقوم بشكل كامل تقريباً على اخر ما يقول به الفكر السياسي للنخب الجامعية الاوروبية في الغرب ذاته. ليس المهم الكلمات الودية والناصحة التي يوجهها للإسلاميين، بل وفي الدفاع عنهم في العديد من المواقف السياسية والفكرية وفي توضيح بعض اشكالات الفهم الغربي لعدد من الظواهر واتهامه «المغالين في العلمانية» ببعض النظرات الخاطئة، كما في انتقاده منع طالبات المدارس في فرنسا من ارتداء الحجاب باعتبار ذلك انتهاكاً لشخصيتها وهويتها وحريتها (إسلام ١٥٩ وفي مواقع اخرى من الكتاب والمقالات) ان المسألة هي مسألة فكرية وليست مسألة موقفه من الإسلام ككل. فالرجل يؤمن بالإسلام كما يصرح بذلك، ويؤمن بوطنه وقد ضحى وعمل له طوال حياته، ولا شك لدينا حول كل ذلك. اقول انه يتبنى مفاهيمياً اكثر النظرات تطرفاً، بل هو ينتقد كتاباً غربيين في تفسيرهم للظاهرة الإسلامية مثل فرانسوا بورغا حين لا يقر الاخير على رؤيته القائلة «ان الحركات الإسلامية هي استعادة للهوية او استعادة لقيم كان الاستعمار قد دفع المسلمين إلى التخلي عنها» (اشكاليات ٥٠). فالحركات الإسلامية في نظر غليون ليس سببها صراع القيم والمبادىء وخيارات الحياة المعروضة على العالم الإسلامي والعربي، بل سببها الخيانة التي تمت بحق الحداثة، التي لم تنجح لان البني الوطنية والإسلامية لم تقبلها بعد، بالشكل المعروضة فيها عليها، أو لان قوى التغريب لم تبلغ من القوة لفرضها كما يجب. ففشل مشروع الحداثة الذي من اولى مقوماته الفصل بين الدين والسياسة والذي لم يتمكن من أن يمنح هذه البلاد هوية جديدة، ولا ان يعطيها اقتصاداً لائقاً او ديمقراطية سياسية حقيقية. ما العمل اذن ؟ يطرح علينا الأخ غليون مشروعه في الديمقراطية في تحديث الدين والدخول في الحداثة وغيرها من موضوعات عبر مفهومين رئيسيين كما اعتقد تشكل في النهاية مرجعيته الحقيقية التي بها وعبرها يقيس الامور.

١- الحداثة:

هنا لا يشكك الصديق غليون في جوهر مشروعه في هذا النوع من الحداثة بل هو يتطرف فيه اكثر فاكثر ويتعبر ان هذا النوع من الحداثة هو قدرنا، فيقول مثلاً «لا مهرب من الحداثة».. «ان الحداثة أمر جوهري وليست فكرة أو نظرية. الحداثة تعيشها المجتمعات وتفرض علينا مثل غيرنا، لانها نوع من زحف الفاعلية».. «اننا نفكر دائماً ان الغرب هكذا

ونحن هكذا.. ولكن في الحقيقة اخترقنا واصبحنا حديثين، لكننا لا نفكر في ممارستنا التحديثية وفي حداثتنا. لقد ظلت حداثتنا خارجة عن سيطرتنا وخارجة عن فهمنا. فقد استلبنا لها، واصبحنا عبيداً لحداثة نرفضها ايديولوجيا وهي تتحكم بنا عملياً (اشكاليات ٦١).. فما الحل اذن ؟ هل ندمر عقائدنا لنعطي الفاعلية لعملية الحداثة ؟ وهل اذا ما قمنا بذلك، ان كان الأمر قد ترك اصلا لنا، ستحقق لنا الحداثة ما نريد كما يريد الأخ غليون. هناك نوع من الارتباك في كل ذلك.. انه يعتقد اننا اسرى لمدوناتنا وعقدئدنا.. قد يكون في ذلك بعض الصحة.. لكن المشكلة لا تقع هنا فهذه المدونات والاعتقادات سيحصل عليها تغيير اذا استطاعت هي الوصول إلى فاعلية اعلى وأكثر ضماناً لوضعها من الاوضاع الراهنة. ان المشكلة الرئيسية كما نرى اننا اصلا لسنا احراراً ولا نمتلك المقومات الرئيسية للمبادرة ما دمنا في ظل هذه الشروط. فالافكار الخاطئة في المدونات والمعتقدات يمكن اصلاحها، ان كنا فعلاً احراراً لاصلاحها. فالإنسان من حيث المبدأ سليم الحس يستطيع تشخيص مصالحه ان ترك لفطرته او لشروطه الطبيعية. اننا، ايها العزيز، اسرى هيكليات فرضت علينا. هيكليات رتبتها عصور الهيمنة و الاستعمار. والتي دفعت بعضنا للانكفاء لانه يرى ان دفع المفسدة مقدم على طلب المنفعة، وهذه حجة ليس من اليسير القول بضدها، خصوصاً مع التطورات في ذات الحضارة الغربية والتي صار الكثيرون من داخلها يكتبون عن عناصر تفسخها وانهيارها. كما دفعت اخرين للخضوع بطريقة اعادت صياغة ثقافتنا واقتصادنا وسياستنا وديننا باشكال تجدد لدينا التخلف والتبعية والاستبداد ليجدد الغرب لديه التقدم والتحديث والحريات.

او ليس هو برهان غليون وليس غيره الذي ترجم إلى العربية، أو اطل على بعض الاعمال الكبيرة، لسمير امين في السبعينات ونقصد بها التطور اللامتكافىء و«التراكم على الصعيد العالمي» و «التبادل اللامتكافىء» والذي يبين فيها بشكل علمي ودقيق عملية تشكل مركز واطراف. مركز من قوانين عمله التي رتبتها هيكلية كاملة من البنى والعلاقات والمفاهيم والقيم تدفع كلها لان يجدد نفسه في كل دورة في مجمل علاقاته ليزداد ثراءً وتطوراً وحداثة وديمقراطية مقابل محيط يدور في محوره من هذا المركز. هذا الاختراق، أو هذا التوحيد للعالم بين الامم والحضارات والشعوب.. الحقيقي جداً من جانب وغير المتكافىء جداً من الجانب الاخر يولد فاعلية واحدة في المحيط هي التبعية والتخلف والاستبداد والنهب والفقر. لقد فقد المحيط العناصر الرئيسية لاستقلاليته التي يستطيع ان يكسر بها هذا الطوق، ولم يبق امامه من طريق للخروج من هذا المأزق بالنسبة للعالم الإسلامي إلا باللجوء إلى اقوى اسلحتنا التي

كان من اسباب تحولنا إلى محيط اننا تخلينا عنها ونقصد به الإسلام. لذلك فعلاً لم نعد نحن وهم. فالعالم قد وحده الاستعمار. وان اية نظرة لاي مجتمع معاصر لا تأخذ بهذه الحقيقة اولاً وقبل كل شيء هي السقوط في ايديولوجية الوهم الكاذب.

اما الإسلام الذي تتحرك به شعوبنا اليوم فهو إسلام ناهض وسيدخل في مخاضات كثيرة واخطاء كبيرة قبل ان ينجح في تحويل الحقيقة الدينية إلى حقيقة سياسية واجتماعية، ليس بذات الاتجاهات التي قادت إليها عملية تحول الـ(ديني) الغربي الى حقيقة اجتماعية وسياسية، بل إلى حقائق نعتقدها أرقى وأعلى بما نعتقد ان الإسلام سيعكسه عليها من قيم ومفاهيم لا بد ان تفعل فعلها لقيام مجتمعات فيها عوامل ضغط كبيرة لتوليد العفة والعدالة والفضيلة والانصاف والعدل والمساواة والحرية، كل في مكانه ودوره.. أي قيام مجتمع يسعى لان يتطهر من الفقر والجهل والاستبداد والظلم ونزعات العدوان.

الأخ غليون يطالب الإسلاميين في موقع ما، ينتقده عليهم في موقع اخر، فهو يطالبهم برفع القداسة عن حقيقتهم السياسية الاجتماعية. لكنه يطالبهم بالمقابل تبني ايديولوجية الإنسان قائلاً ان المسيحية قامت بها عندما «ركزت على فكرة المسيح الإنسان من أجل ان تطور ايديولوجية إنسانية جديدة. الكنيسة تضطلع اليوم بدور له طابع إنساني أكثر، وتتدخل لصالح المحرومين.. الخ، لقد تبنت تماماً القيم الديمقراطية والإنسانية واصبحت جزءاً من التنظيم الراهن الحديث، وبالتالي اصبحت مركزا من مراكز الحداثة في الغرب» (اشكاليات ٥٨). هذه النظرة، فيها خطان: الأول ان المسلمين لا يضفون على حقيقتهم السياسية والاجتماعية القداسة وسيجد الأخ غليون هذا الأمر واضحاً إذا ما دقق جيداً في الأمور لا ان ينطلق من بعض التعميمات التي لا قيمة كبيرة لها كما قد نرى. اما الخطأ الثاني فهو بالضبط الوقوع فيما يخشاه المسلمون، أي ما وقع به الغربيون ونقصد بذلك انزال الربوبية إلى الأرض بشخص المسيح (عليه السلام). مما ابق وسيبقي عناصر الصنمية لتنقلها اولاً إلى الإنسان (المسيح)، ثم لتنقلها إلى عنصر وشعب واحد وإلى قيم وممارسات واحدة، تؤله إنسان القلة لتجعل إنسان الكثرة عبيداً وخولاً وحيوانات ووحوشاً ليس إلا. ان الإسلام قد جعل الإنسان خليفة الله على الأرض مانعاً عنه الربوبية التي تسمح ببناء مفهوم الصنمية والكهنوتية على الأرض، مانحاً اياه في ذات الوقت كل القدرات والصفات والخصال التي تجعله سيد نفسه متحرراً من كل عبودية أرضية إلا العبودية لله.

٢- الحرية:

يقول غليون ان «المضمون الحقيقي للعقد السياسي المعاصر هو ليس العدالة ولا الاخاء، بل هو الحرية» (إسلام ٥٩) فالحرية هي المبدأ التي تقوم عليها الديمقراطية الحقيقية، لان جميع الافراد في المجتمع باتوا احراراً، «فمن هذا المبدأ الاساسي يتأتى أيضاً مبدأ السيادة الشعبية.. فعندما يتحرر الفرد من اية وصاية فان شخصيته وقانونه والسلطة التي عليه اطاعتها لا يمكن ان يكون لها أي منشأ أو اساس آخر إلا الفرد نفسه» (إسلام ٥٩).

اذن الحرية هي القاعدة الحقيقية لبناء المجتمع الذي اصبح الفرد محوره متحرراً من كل روابطه الاخرى. ولكن هذه النظرة الوضعية في تشخيص المجتمعات ما هي في الحقيقة سوى النظرية السياسية التي باتت سائدة والتي تدرس اليوم في معاهد العلوم السياسية الغربية، وهي نظرة ما زال الكثير من الغربيين انفسهم يناقشونها، لذلك نقول ان الأخ غليون يعرض علينا اخر البضاعة وكأن الأمور هي فعلاً من الناحية العملية مطابقة لما تدعيه نظرية «العقد السياسي».

لكن هناك ملاحظات اخرى كثيرة سيبين ايراد بعضها ان هذه النظرة هي مجرد غطاء لتمرير ايديولوجية نظام التحكم الوطني والعالمي كما يجري تجديده في الغرب.

- اننا نرى - ويرى معنا الكثيرون في الغرب - ان الفرد تحرر من بعض اشكال الوصايا لكنه سقط في اشكال جديدة من الوصايا، فالفرد عند تفكيك روابطه العائلية والجماعية لا يعيش في مجتمع هو مجموع افراد متساويين. بل اصبح فرداً اعزلاً امام قوى جبارة وهائلة انتظمت قيميا واعلامياً واقتصادياً واجتماعياً لا يستطيع إلا ان يعطيها الولاء، او ان يتمرد عليها، لذلك لم تتطور اللعبة الديمقراطية - على ما تعطيه من حريات - نقول لم تتطور اللعبة الديمقراطية في الغرب لتكون تداولا حقيقياً بين الافراد الاحرار، بل هي منذ اكثر من قرن تداول بين قبيلتين معاصرتين الأولى تأخذ اسم اليمين والثانية اسم اليسار، او اسم الجمهوريين والديمقراطيين.

- ان الكلام عن تحول الافراد الاحرار إلى ارادة شعبية وسلطة شعبية فيه الكثير من التبسيط والتمويه، فالمجتمع وسلطته السياسية لا يدار فقط عن طريق اللعبة الديمقراطية، وقوى المجتمع المدني، بل يدار ايضاً من قبل مراكز غير منتخبة ولا تخضع حقيقة لاية رقابة شعبية، وتمتلك القدرات والوسائل المادية والمعنوية، وتستطيع ان تشكل مراكز قوى

حقيقية وطنية وعالمية، تتخذ قراراتها في غرف مغلقة بحيث تبدو حسبما تؤكد الوقائع والارقام بان اللعبة الديمقراطية هي ليست بتلك الحرية التي يصورون، وبان الافراد هم ليسوا احراراً كما يتم تصويره.

– ان النموذج الذي يقدمه لنا الدكتور غليون والذي يدور حول الحداثة والحرية يعزل الحقائق بعضها عن بعض ويبني نموذجه عبر المفاهيم التي عبرها يتشكل نظام الاستحكام المحلي والدولي، فالحرية هنا ليست ذاتية، بل هي ترتكز على انتزاع حرية اخرين تضيفها لنفسها، بمقدار زيادة عملية الانتزاع هذه تتوسع دائرة الحرية تلك، ان كانت في اطار داخلهم او في علاقتهم مع محيطهم والخارج. بخلاف ذلك كيف يمكن ان نفهم تصاعد نزعات العنصرية والاحتقار ضد المهاجرين الذين لم يتشكلوا تاريخياً في الغرب إلا بسبب علاقات الاستغلال والاستعمار والتي كانت عنصراً مهما في تشكيل ثروة وقوة تلك البلدان فيتمتع بها البعض لانتماءاتهم إلى عنصر أو هوية معنية، في حين تبقى جموع المهاجرين تعاني من العزل والاضطهاد واستلاب الهوية والبطالة بكل المشاكل التي ترتبها هذه الاوضاع، والتي تشكل مصدراً اساسياً لبروز شتى النزعات السلبية والمدانة من جهة أو بؤراً للتمرد والاحتجاج والرفض من جهة اخرى، والتي ستقدم بدورها حججاً جديدة للانكفاء لدى هذا الفريق ليدافع عن حرياته التي اكتسبها، ولدى الفريق الاخر ليسعى في اطار رؤى صحيحة أو خاطئة للبحث عن اوضاع ومستقبل آخر.

– ان الحكومات الوطنية الحاكمة في الغرب هي حكومات الاقلية ايضاً. الحكومات الاوروبية حكومات عالمية ليس بالمعنى المجازي بل بالمعاني الحقيقية الاقتصادية والقيمية والسياسية والامنية والاجتماعية. اي ان قراراتها وسياساتها وقدراتها لا تأتي فقط من داخل حدودها ولا تقف عندها. لن نتكلم عن طبيعة الدول في عالمنا الثالث، ولا عن قدرات التأثير والضغط التي يمتلكها الغرب في مواجهة الامم والدول الاخرى، ولا الامتدادات والهياكل الدولية الاقتصادية والاعلامية والثقافية والاجتماعية التي تجعله يخترق الحدود ويتحكم بشكل مباشر وحقيقي بالكثير من اوضاعنا، دون ان تكون لنا كلمة في كل ذلك. فالحدود مفتوحة في اتجاه مغلقة في الاتجاه الاخر، والحرية لطرف بينما الاستبداد لطرف اخر. هذا الامر ان كان يتعلق بحكامنا وببعض عقلياتنا فلأنا نعيش في موضع فككت فيه كل عوامل تفعيل الدورة الداخلية لمصلحة الفقر والاستبداد والظلم. ان

جزءاً رئيسياً من داخلنا يذهب إليه شئنا ام ابينا، فيجعلنا فقراء تابعين لا نستطيع ان نحدد المشتركات بيننا كقوى وطنية لنتقاسمها مع اخواننا في الوطن ولنرتكز إليها لاعادة بناء دورة تستطيع ان توقف اولاً هذا النزف، لتستطيع لاحقاً من استعادة فاعليتها وحيويتها، لتدخل من جديد عصر الحداثة والتقدم كما تفهمه هي وليس كما يفهمه نظام الاستحكام والاستعمار الدولي. لذلك فان تقويم نظام الحرية الذي يولده نظامه لا يمكن ان يحاكم على الأرض الوطنية ايضاً، بل يجب محاكمته عالمياً. وان الأمر يتعلق هنا بهيكليات وتركيبات لا نعتقد ان مفكراً جدياً يستطيع ان يبحث فيها دون ان يضعها حقيقة في مقدمة حساباته. لذلك إذا ما اردنا الكلام عن الحرية والديمقراطية في بلداننا بحاجة إلى نقاشات اعمق وادق لا تقف عند حدود اجراء المقارنات وتقديم القياسات الباطلة، بل يجب ان تحدد شروطها ومناخاتها وامتداداتها وما نتحكم به فعلاً وما يخرج فعلاً عن طاقاتنا وقدراتنا لنستطيع ان نعرف بشكل منصف وامين قدرتنا على معرفة طبيعة النظام الذي نستطيع ان ننمو ونتطور ونجدد فيه امكانياتنا ونزيد فيه من مقاوماتنا وصولا إلى التخلص نهائياً من هذا الاسر داخليا وخارجيا.

ان الإسلام يستطيع بقواه المعنوية وتأثيره على الناس ان يشكل مثل هذه الدورة. لكن هذا يشترط من المسلمين ان يتفهموا اوضاعهم وان يسعوا لوضع الحلول التي تسمح للحقيقة الدينية لان تفعل فعلها الايجابي في المجالين السياسي والاجتماعي، لكي نتمكن من ان نطلق طاقات الشعب، كل الشعب، ونعيد الاحترام للإنسان، كل إنسان، ونوقف نظام الابتزاز والاستبداد الداخلي والخارجي.

في الختام هناك ملاحظات كثيرة حول كتابات الأخ غليون، فهو من النوع الذي يطرح اثارات كثيرة احياناً من باب التفكير بها، واحيانا كاستنتاجات سريعة فيقع احياناً ـ في ما نعتقده ـ نوع من التبسيط والتعميم.

لا نجد معنى اطلاقا من كلامه الذي حاول فيه متكلفاً الغاء سعي الديني لتأسيس دولة يستطيع عبرها توسيع دائرة فاعليته كما سعت وتسعى لذلك المسيحية واليهودية والشيوعية وغيرها من عقائد وافكار. مثل كلامه للبرهان عما يقول.. «لكان محمد (صلى الله عليه وآله) جابيا للضرائب وليس هادياً» (حوار ١٤٠).. هذا الكلام صحيح فمحمد (صلى الله عليه وآله) جاء اولاً هادياً لكنه جمع «الضرائب» ايضاً وقام بكل الاعمال السياسية

والحربية والاجتماعية التي يقوم بها أي رجل دولة معاصر او حديث. او عندما يقول «ان إسلام المسلم لا ينقص عندما يعيش في الدول الاجنبية نفسها، فكيف إذا اقام في بلاد إسلامية وبين مسلمين. وليس من المعقول ان نعتبر ان أكثر اسلافنا قد ماتوا نصف مسلمين لانهم خضعوا لسلطات ودول قليلاً ما كانت تطبق الشريعة كما نصت عليها قيم الدين الإسلامي ومبادئه» (حوار ١٤٥).

هذه كلها في الحقيقة اسقاطات واثارات ليس إلا. فمن قال ان دين الدولة يمنح الإنسان دينه، ومن قال ان سقوط الصفة الدينية لدولة ما سيسقط دين الإنسان او الناس، فالأخ غليون يخلط بين تأثير الدين في صياغة شروط وعمل دولة وبين الدين نفسه. بل ان الكثيرين من المسلمين يخلطون في ذلك بسبب الترجمات واختلاط المفاهيم. الدولة ضرورة لنشر الدين لكنها ليست ركنا من اركانه. لا يقول بذلك السنة، ولا يقول بذلك الشيعة ولا الزيدية الذين يفصلون بين الامامة او الولاية وبين الامرة والدولة. اما الولاية فهي تقوم لديهم - وبالنسبة للمؤمنين منهم - بذلك بدولة او بدون دولة، فالدولة - بالنسبة لعموم المسلمين كما نرى - لا تقوم إلا بارادة الناس ولا يمكن فرضها او الاستمرار عليها كرها أو قسراً، وإلا كانت حكومة استيلاء وجبر وتسلط ليس إلاّ، وفي هذا نقاش طويل من اعطاء الشرعية أو عدم الشرعية لها.

ان من واجب المسلم ان يأمر بالمعروف وأن ينهىٰ عن المنكر. اما إذا لم ينجح في الأمر بالمعروف او ان يوقف المنكر فان ذلك لن ينقص من إسلامه. كذلك من واجب المسلم ان يستثمر كل الوسائل والمؤسسات بما في ذلك مؤسسة الدولة للاقتراب اكثر من المبادىء التي يؤمن بها. فان فشل فليس معنى ذلك انه سيموت نصف مسلم كما تذكر سخرية الأخ غليون وان من واجب المسلم ان يحترم القوانين التي لا تعتدى عليه في البلاد غير الإسلامية وان يحافظ على دينه، وان ذلك لن ينقص إسلامه. هل ينقص شيوعية الشيوعي ان لا يعيش في بلد غير شيوعي ؟ وهل تنقص من ديمقراطية الديمقراطي ان يعيش في بلد استبدادي ؟ فالديني من حقه أن يؤسس دولته، وان الدولة التي تؤسس بموجب هذه الأحكام هي ليست دولة الهية فوق نقاش الناس او فوق نقدهم كما يذكر الأخ غليون: انها حكومة او سلطة تخطأ وتصيب ولا تمتلك أي معنى من معاني العصمة. ذلك إلا ما يحاول الاخرون ان يسقطوه عليها بسبب رؤيتهم للدين كما صنفوه وعبر منظورهم وليس عبر منظور الإسلام والدين نفسه.. المسائل

منظور الإسلام والدين نفسه.. المسائل الاهم التي يجب ان يلاحقها الاستاذ غليون هي، هل من حق المسلمين ان يقيموا سلطتهم المدنية والوضعية بمفردهم أو بالاشتراك مع غيرهم ؟ وهل ان هذه السلطة ستأتي خارج ارادة الناس او ستبقى بالرغم من ارادتهم ام انها ستحترم ارادة الشعب وفق اساليب الانتخابات الحرة ووفق تقرير الارادة الشعبية ؟ هذه هي النقاط التي يجب ان يلاحقها الدكتور غليون وليس ان يجهد نفسه ليحاول متعثراً احياناً في تقديم براهين تاريخية او فقهية لا يقدمها لنا بشكل متكامل ومقبول.

– يرى غليون ان ينقل اراء بعض المستشرقين التي نقلها عنهم بعض المسلمين من ان الدولة في الإسلام تشكلت في عهد معاوية، ويرى ان علياً قد مثل الدين بينما مثل معاوية السياسة (إسلام ٤٠). هنا ايضاً لا يرى الأخ غليون الأمور إلا عبر ما تقرره العلوم السياسية في مدارس الغرب من معايير، فالدولة لديه لا بد ان تنفصل عن الدين ولا بد للدين ان ينفصل عن السياسة، فالدين هو مجموعة قيم مجردة اخلاقية وفردية لا تحمل أي بعد اجتماعي أو سياسي، والسياسة هي إلا عيب وامور وضعية معزولة عن القيم الخاطئة والباطلة التي تسيرها، فلا علي يستحق السياسة أو الدولة، لان دينه منعه من ان يقسر على الناس دولة لا يرتضونها، بوسائل الدهاء والقسر والحيل والمؤامرات والخديعة، ولا ان معاوية لم يؤسس بداية لقيم باطلة حولت الديني الذي يحتوي السياسي والاجتماعي إلى ملك عضوض ودولة جبارة تحتوي سياساتها ومصالحها الدين وقيمه وتسيره لخدمتها.. هذا التأسيس الذي شكل بدايات الدول المتسلطة الجائرة هو جزء من مشاكل المسلمين قديماً وحديثاً والذي اورثنا تراثاً في الاستبداد والقمع قد تكون بعضها دخلت مدوناتنا وعاداتنا وهي ما نتفق مع الأخ غليون على ضرورة محاربتها وازالتها.

مقاربة في النص
وقفة مع علي حرب في مشروعه

غالب حسن*

(١)

يشغل موضوع (النص) في الفكر المعاصر مساحة مهمّة من متن الدراسات الانسانية، حتى يمكن القول ان هناك ارهاصات لتشكيل علم جديد هو «علم النص»، هذا العلم يتولى مسألة (النص) بالمعالجة والنظر والتحليل، اي تعريفه وابراز خصائصه النوعية وكيفيات نشوئه وحركته وعلاقته بالمنشئ والقارئ واخيراً وليس آخراً «قراءته». ولكن اي نصٍّ هذا الذي هو محلّ هذه العناية؟!

المقتربات العامّة المستفادة من اكثر الطروحات تنصرف الى النصوص الكبرى وهي نصوص الكتب المقدّسة والاساطير والادب والفلسفة[١]، اي التي يمكن ان يجري على جسدها عمل التأويل، ويمكن ان تتوالد وتتناسل غير طاقتها الذاتية من جهة ومن خلال خبرة القارئ من جهة اخرى، فهناك انماط معينة من النصوص هي التي تستأهل «علم النص» كراعي ومتكفّل[٢] رغم ان هناك اتجاهاً آخر، يعمّم الموضوع ليشمل (كل خطاب تمّ تثبيته بواسطة الكتابة)[٣]، والواقع ان كل نص يستحمل القراءة ذات الفضاء، بما فيها النصوص الرياضيّة!! خاصة بعد ان تأطّرت المعرفة بالرؤية النسبيّة فلو اخذنا نصوص (اقليدس) الهندسية، بدءاً من البديهيات ومروراً بالموضوعات وانتهاءً بالنظريات، واطّلعنا على الهندسات الجديدة، لما تأخرنا من اشتراطها بالمكان المسطّح، ولازدحم الذهن او الخيال بالاستحقاقات والافرازات مع كل نظرية، خاصة اذا كان القارئ من المتمرسين بـ(فن المعرفة) ومغامرة القراءة.

---

* باحث وصحفي اسلامي.

وعليه، فان النص هو (كل حدث قابل للقراءة)، وانا اثبت هـذا الرأي وفي اعـماقي البـعيدة يتفاعل نداء القراءة الذي أسسه الوحي العظيم وهو يهيىء أجـواء البـشرى النـبوية الخـاتمة، فالرسول (صلى الله عليه وآله) لم يكن في مورد التكرار لما أُلقي عليه في غار حراء الشريف، وانما كان يقرأ القراءة، واكبر شاهد على ذلك ارتعاشة الذات من ثقل المسؤولية رغم اليقين البـعيد الذي استقر في اعماق قلبه الكبير.

وفي الواقع: مهما كان الامر، فان النص المقصود في اكثر الاحيان ذلك الجسد اللغوي الخاضع لاكثر من تفسير ورأي وشرح، انه ميدان خصيب بالممكنات المتصورة، وبذلك يكـون عـلم النص اقرب الى (علم البلاغة)[٤] لانها قراءة تتجاوز المعنى الظاهري وتشكل بنىً اخرى غير المتحكمة بالحواس!!

استأثر (علم النص) ـ اذا كان حقاً قد استوفى صفة العلم ـ بنشاط اكثر من مفكر وممـارس نقدي على صعيد الانتاج المعرفي العربي، ومن ابرز هؤلاء الاسـتاذ عـلي حـرب، وله في ذلك اسهامات جميلة، حيث كرس همومه الفكرية على (نقد النصوص) منطلقاً بذلك من انغماسه في نشوة اللغة وانفعاله الحاد في (لعبة المعنى) لان اللغة خـالقة خـلاّقة، تـتخطى جـدران الحـكمة القاموسية الجامدة وتتواصل مع الحياة لتعريفها وتختزن الكون في تـفكك رمـوزه[٥] وتـلقي الضوء على اسراره.

فقد اصدر الكاتب المذكور دراسة عن هذا الموضوع بكتاب من طبع المركز الثقافي العربي سنة ١٩٩٣ اودع فيه افكاره ورؤاه، ثم اعقبه بخلاصة مركّزة في كتابه (نقد الحقيقة) طبع المركز المذكور سنة ١٩٩٣ استوعبت الفصل الاول وبعنوان (قراءة مالم يقرأ)، ولما لم يقع بين ايـدينا الاصـل، اضطررنا الاعتماد على المقالة المشار بها.

(٢)

تقوم الفكرة الاساسية في المقالة على نفي القراءة الاحادية للنص، ذلك ان الانسان وهو يقرأ (لاينفك يعير الاشياء اسماءه، ويخلع عليها اوصافه، انه يقرأ عبر قراءته للشيئ في جسده فيكني عن رغباته، وينبيء باحواله، ويرمز الى اطواره، ويعقل نفسه، ويستعرض قوته...)[٦] وبـناءً على هذا تختلف قراءة النص الواحد، مع كل قراءة، وبين قارئ وآخر، بل تختلف عند القـارئ نفسه، بحسب احواله واطواره... فان قراءة النص الواحد... تختلف باختلاف العـصور، والعـوالم الثقافية، بل تتعارض بتعارض الايديولوجيات و الاستراتيجيات...)[٧] ومـن هـذا المـنظور تشكل المراجع النصّية عند قراءتها (مجالاً لانتظام كلام آخر، هو كلام القـارئ، وهـذا الكـلام يختلف من قارئ الى آخر في قراءة النص نفسه، اذ لكل قارئ استراتيجيته الخاصة في القراءة اي

في تفسير الكلام وتأول المعنى وفي استثمار الافكار وتطبيقها)[٨].

وفي الحقيقة ان تكون هناك اكثر من قراءة للنص قضية طبيعية، فايّ نص من النصوص الكبيرة يتحول الى مجال للمباراة الفكرية والسجال النظري الحاد، فالقراءة عملية انتاج فكري والانسان وهو يمارس انتاج الفكر يتحرك من تاريخه وخبرته ومكوناته الذاتية الهائلة انما انه يعيش في وسط مزدحم من الصور الوافدة الى ذهنه، فكل ذلك يلوّن قراءته لاي نص حتى اذا كان محكماً، فان الانسان كمخلوق مملوء بالتاريخ يتعامل مع النص بتأثير عوامل مسبّقة، فترتسم دوائر كبيرة حول تفسيراته للنص، بل حتى الكلمة الواحدة، وهو يتلوها او يرددها تؤدي الى توليد فضاء في خياله، ومن هنا لانعتقد ان الكلمة حبيسة المعنى القاموسي في عموم الممارسة اللغوية، فالذاكرة والخبرة والعوامل المزاحمة والمضادة... الوسط الحياتي يحول الكلمة الواحدة الى شبكة من العطاءات والايحاءات والايماءات... اذن القراءة المتعددة للنص ممارسة طبيعية سارية، وهي نطقة انطلاق جوهرية في نشأة الفكر وحركة الحياة، بل لايوجد في افق النصوص الكبيرة ذلك الذي يمكن ان نطلق عليه (المعنى) ولا (المعاني) انما هناك (نحو معنى) مستفيدين في ذلك من تجسيد القراءة بمبدأ الاحتمالات الخالية من الجزم والفصل، ومن الطبيعي ان تتأكد هذه الحالة مع النصوص الأدبية والفلسفية والدينية والاسطورية، اي ذات المساس بالجانب المرهف من الانسان...

(٣)

ولكن هل يعني هذا ان هناك علاقة سلبية بين النص والقراءة؟ بين النص والشرح؟ بين النص والبيان؟

يقول الكاتب (علينا ان ننظر الى القراءة بوصفها اختلافاً عن النص لاتماهياً معه)[٩] فالنص اذن محكوم بالنفي، استغرقه العدم، وماالشروح والافاضات الاّ عملية خنق أبدي للنص!!

وفي الحقيقة ان مثل هذا الرأي من العسير التعامل معه بايجابية، لان القراءة لاتنفي النص، اللهم الا اذا كان المقصود تلك القراءة النقدية النافية اذا صحّ التعبير.

ان القارئ يعكف على نص ما بهدف نقضه، بهدف استهلاك حقه من حيز الموضوعية، وهذا نفي من الدرجة الثانية، وقد يشتهي النص ويتفاعل معه، فيقرأ ليستخرج منه الخفي، او ليولّد منه طبقات جديدة من الكلام او يؤسس عليه مباني اخرى، وهذه عملية احياء للنص واثراء وجودي، والقراءة المتعددة للنص قد تبرهن ان هناك محوراً شبه ثابت، والاّ على ماذا تدور القراءة؟

ان الكاتب يناقض اتجاهه العادِم هذا عندما يقول (ان كل قراءة هي اكتشاف جديد لان كل قراءة تستكشف بعداً مجهولاً من ابعاد النص أو تكشف النقاب عن طبقة من طبقاته

الدلالية...)[١٠] فنحن بين يدي هذا الادلاء الفكري نجد انفسنا في ذروة التماهي بين القراءة والنص، لانا بالقراءة نعطي للنص حقه، ونكتشف مذخوره العزيز ونفك اسراره ونجلي معانيه الخفية، فهناك اذن ثمة تطابق او توازي بين القارئ والمقروء.

يستعرض الكاتب اشكالية القراءة الحرفية ليكشف عن جمودها وجحودها، بل عن استهتارها بحرمة النص، ثم يعطف على القراءة الثانية ليعلن عن هدفها المجسّد بـ(الغوص على قاع النص للاهتداء اليه واستخراجه)[١١]، وعليه فان القراءة الجادة لاتنفي النص ولاتودعه في غياهب التاريخ، بل تبرّزه من جديد وتزرقه بمادة الاحياء والانبعاث ليمارس دوره المبدع.

ان هناك انماطاً متعددة في قراءة النص، فهناك القراءة الحرفية الميتة، التي تساوي بين المعنى واللفظ على نحو يعدم كل مجال للمقال ويردم كل المسافات الممكنة بين الكلمة والخلق، انها تشيّع النص الى مثوى اخير، وهناك القراءة الناقدة التي تهدف الى تزييف الصفة الموضوعية ونفيها، وعدم التماهي، سمة هذه القراءة من حيث علاقتها بالمقروء، وهناك القراءة الفضائية، الدلاليّة المتّسعة، تحلّق داخل النص، وتربطه بغيره، وتوصله بضده ونظيره، وتجعل منه جوهر سجال، و نقطة متفجرة بالعطاء، وهناك القراءة المترددة المتسائلة، القلقة، الحائرة... ولايمكن ان تقول: ان كل هذه القراءات تشكل اختلافاً مع النص.

يقول ان (كل قراءة في نص ما، هي حرف لالفاظه وازاحة لمعانيه)[١٢] وفي الواقع، هذه القراءة تمارس مع النص لونا من الحذف والنفي، ولكن هل من الصحيح ان كل قراءة تعمل على تمزيق النص وتشويه كلماته وارباك علائقه وارهاق مضامينه؟! اعتقد ان هذا الاتجاه مسحور بفتنة الاختلاف المطلق، وصاحبه مضغوط بفكرة التباين الدائم !! وكيف يستقيم هذا التصور مع دعوة الكاتب الى ضرورة الغوص في اعماق النصوص لاكتشاف معانيها البعيدة؟! ويبدو لي ان هذا (الخبط) هو من اثار تلك الفتنة التي استحوذت على منهجه.

يقول الكاتب (واذا كان المعنى في القراءة الحرفية، يبدو جلياً، خالصاً من كل شوب، فهو في القراءة الثانية يعاني من الاختلاط، ولابد من تحريره وتخليصه، كما يُستخلص الذهب الخالص من الذهب الخام...)[١٣] وهو بهذا المقطع من مقالته ينطلق من وجود (معنى ثابت) في احشاء النص!! إذ لابد من (شيء) اذا كان هناك غريب يجب ازالته، وخلائط ينبغي عزلها.

ان عملية التحرير والاستخلاص تفترض شيئاً ما لابد من المسك به!! أليس كذلك؟!

أكثر من هذا: يقول (ومجمل القول ان النص، بحسب القراءة الثابتة، لايفصح عن نفسه مباشرة، وانما يحتاج الى قدر من المعالجة للوقوف على مضامينه الجوهرية ومعانيه الخفية الكامنة، فهو يحتاج اذن الى نص آخر لايضاح ماغمض منه او تفصيل ما أُجمل او تحرير ما اختلط او فك ما استغلق او تأويل ما أشتبه)[١٤].

في هذا المقطع بالذات ينتقل بنا الكاتب من الفضاء الى الحيّز ومن لعبة المعنى الى جديّته ومن القوة الى الفعل، فكلمات مثل الجوهر والمعنى الكامن والمجمل والمفسّر،... هذه المفردات جاءت في سياق الحركة الدائرة حول مركز معين ومشخص، واسقطت قانون حركة المعنى السائرة باتجاهات مختلفة ومتنوعة، ان روحه القلقة والمنتشية بعنفوان اللغة والمفتونة بحسر الاختلاف من منطلق الرغبة والاشتهاء...هذه الروح الملتهبة تفتش عن «نقطة»...عن متكيءٍ... عن جوهر... وهو يهدف لاشعورياً الى التوازي والتماهي مع النص، هناك الحاح ذاتي على الالتصاق بالنص وليس الهروب منه، بالحوم حوله وليس بهجره والانفلات من اسره، حقاً ان النص هنا يمسك بقلب الكاتب ويتلاعب بعواطفه، بل هو دالّة عقل الكاتب، وعليه لم يكن قوله من ان القراءة عبارة عن نفي للنص الاّ شهوة عابرة، جرفته اليها اندفاعات اللغة المتسيبة المرتعشة تحت ضغط ذاتها ليس الاّ.

(٤)

معالجة اي نص تستوجب رؤيته من زاويتين اساسيتين و تسترعي مراعاة كل منهما بحسب طبيعتها واشتراطاتها:

الاولى: لحظة التكون والنشأة، وبالتالي العنصر المؤسس.

الثانية: لحظة القراءة والمعاينة، وبالاخير القراءة.

في الافق الاول هناك عملية انتاج مهما قيل عن خلفيتها المعقدة و الغنية والثرية، الاّ انها محكومة بحدود من الارادة والهدف والقصد، في البين او الخفاء شئ ما، يسكن في القاع مجهول ينتظر اكتشافه.

في الافق الثاني هناك الطاقة الهائلة المنصّبة على هذا المكوّن المؤسس، المنشأ، عملية انتاج هائلة تجري في العلائق او شبكة العلائق التي تسود النص، وهذا يقود الى (حركة المعنى)، الى تعدد، تنوع، تفريع، تكثر... ولكن!! القراءة رغم هاجسها وطبيعتها الاحتمالية، تبقى ضمن حسابات كابحة، رادعة... ان لغة الاحتمال، واقصد احتمال المعنى تمارس وظيفتين خطيرتين، اولاهما، قهر الجمود وتدمير سلطان السكون المخيف، واخراهما كبح الانسياب والتداعي غير المسؤول.

ان احتمالية المعنى تأتي من قراءة النص، قراءة النص بالذات، ولكن للاحتمالية في هذا المجال سقفاً من الحركة ولم يكن ذلك انطلاقاً من تصورات ميتافيزيقية او منطقية وانما بالاستناد الى حقيقة اللغة او بعض حقيقتها. فمهما يجنح الخيال باضفاء السحر على الكلمة ومهما مارست الخبرة من دور في توسيع الدلالة. ومهما ابدع العقل في حفر النص وتقعير وتجذير المعاني، ومهما لعب النقد من مسؤولية النقص والحذف... تبقى اللغة لصيقة بروحها من الايضاح والبيان والتفسير

والتواصل...ولذااحتمالية المعنى لاتقود الى الفوضى بقدر ماهي تكسر الجمود، انها عملية ضبط للحركة، او هي حركة مسؤولة منضبطة، وعليه تكون الاحتمالات (ذات اهمية لانها مبدأ التعرف في مجالات معينة... الاحتمالات... ليست حلية ولا حيلة بلاغية ولا نحوية...) وفي الواقع[١٥] اذا انسقنا مع الكاتب، واعطينا للقراءة المتعددة صفة نفي النصوص، لوجدنا انفسنا في غاية ضائعة المعالم، ولانعدم التواصل الحي.

حقيقة ان النص (يمارس.. التأجيل الدائم واختلاف الدلالة...ليس متمركزاً ولامغلقاً، انه لانهائي،لايميل الى فكرة معصومة، بل الى لعبة متنوعة ومخلوعة)[١٦] ولكن في اطار النص ذاته، في فضاءاته وافيائه وجولاته، يتأجل من داخله، ويختلف من قارئ الى آخر ليعود كل شئ اليه في المطاف الأخير، منه يستقي كل قارئ حجته وشاهده في التفسير والإبداء والرأي، يكون مرجعيّة معرفية، سواء على صعيد التعاطف معه او على صعيد القسوة عليه، من منطلق المساوقة والملاءمة او المنافرة والتضاد.

في علوم الشريعة الإسلامية يقولون عن بعض النصوص القرآنية او النبوية (انها قطعية الصدور ظنية الدلالة) وجوهر الفكرة،ان هناك قراءات متعددة للنص، اي هناك اكثر من اقتراح ومشروع، ولكن – بلا شك – ان هذه التعددية تعود الى المحصلة النهائية الى مرجعية ذات معنى مستور، غير واضح، ومن اروع مافي الفكرة انها تعطي للدلالة درجة معرفية دون اليقين، الأمر الذي يتضاد مع فكرة النفي المطلق لهذه القراءة او تلك، وان هذا يؤكد فكرة (تأجيل النص) الدائم، لان الزمن الآتي قد يحمل من الفكر مايخلق مزيداً من الظن، او مامن شأنه ممارسة الاستبدال والتبديل واتساع الخيارات، ولكن في نطاق غير سائب كما يلوح من تصورات واندفاعات الكاتب. وانسياقاً او بالاحرى امتداداً لمفهوم القراءة المتعددة في ضوء احتمالية المعنى غير السائبة، يمكن ممارسة المفاضلة والموازنة، ان القرب والبعد من (المعاني الجوهرية) او (قاع النص) او المعنى المجمل مسألة ممكنة، ولو على نحو الظن ايضاً، ان احتمالية المعنى لاينفي ابداً احتمالية كونه الانسب والاوضح والاقرب، فان مؤسس النص يتحدث عن شئ ما، ولم يكن يمارس الهذيان !!

يقول الكاتب ان النص (لا يقرأ الاّ على نحو مختلف، ولا يولد الاّ تحوّله ونسخه ... إذ لا تطابق بينه وبين اي من قراءته)[١٧] ويضرب مثالا بالقرآن الكريم (فالقرآن نص ينص على التأويل ويحتمل التأويل ولا تكتنه معانيه الاّ بالتأويل، وتأويله ترجيح وتفضيل...)[١٨].

ولكن لماذا (لايعلم تأويله الاّ الله والراسخون في العلم)[١٩] والترجيح والتفضيل يستبطنان مقاربة من المعنى، وبالتالي هناك شيئان ما يدوران حوله، يحاولان ملامسته، ولو كانت القراءات المتعددة عبارة عن نفي للنص لما كان هناك اي فرصة للترجيح والتفضيل.

مرة اخرى نؤكد ضرورة التمييز بين النص كجسد صياغة مصدر معين، وبين النص كجسد مرئي، ففي الحالة الاولى يكمن معنى معين، وفي الحالة الثانية ترتسم أمواج من المعاني، وهذه الامواج تحتضن المعنى المخفي رغم انها قد صدرت من ذروة التفاعل بين الخبرة الخارجية وتضاعيف النص نفسه !! والذي يتمعن بافكار الكاتب يكتشف ان النص عنده فاقد المعنى، النص بذاته المجسدة بذاته الاولى،بكيانه القبلي، لانه في الاساس يحمل نقيضه، تربض في داخله بذرة تحطيمه، الفوضى تعصف في علائقه، اذن ليس هناك جوهر ولا قاع ولا مضمون !!

حقاً ان النص محفوف بمديات من الرؤى والطروحات والمشاريع، ولكن هذا بفعل الارث الذي تكون في داخلنا عبر تجربة الحياة الطويلة.

ان دعوى كل قراءة عبارة عن نسخ للنص لاتسبب تكثراً في المعقول كما يتوهم الآخرون، بل هي نوع من تعميم الفوضى وتسيدها الدائم في جسد الفكر والثقافة. ونحن نقول هذا مع ايماننا، بان المعنى الفضائي حاضر حتى مع النص المحكم، المتجسد في غاية الارادة وقمة التشخيص الفرداني !! فقوله تعالى (ان الصلاة كانت على المؤمنين كتاباموقوتا) لايعتبر معادلاً موضوعياً للوجوب وحسب، لان إعمال الذهن او قل الروح بالنص يستلهم من علائقه فضاءات وسيعة من المعاني والمفاهيم والتصورات، فلماذا سميت هذه العبادة المخصوصة بـ(الصلاة)، لماذا اعتبرها جل وعلا «كتابا» وما هي ايحاءات هذا اللفظ بالذات، وما هو سر استخدام (كانت) فيما هي فريضة ذات حضور واستمرار؟! ففي هذا لإعمال الحي يتحول الحيز الى فضاء والتشخص الى تكثر، وينشأ مشروع الولادة، وترقص لعبة الاحتمالات ولكن في ضوء المراقبة الرياضية وليس في ضوء الفوضى.

الهوامش:

(١) حرب، علي. نقد الحقيقة .
(٢) فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النص، الكويت، سلسلة، عالم المعرفة، ص٢٢٩ .
(٣) ن. م. ص ٢٣٧ .
(٤) العرب والفكر المعاصر: ع٥ سنة ١٩٨٩، ص ٦٤.
(٥) ناصف، مصطفى، اللغة والتفسير والتواصل. سلسلة عالم المعرفة، ص٥٠ .
(٦) نقد الحقيقة ص٥.
(٧) ن. م. ص٦ .
(٨) ن. م. ص ٨ .
(٩) ن. م. ص١٨ .
(١٠) ن. م. ص ٩.
(١١) ن. م. ص ١١.
(١٢) ن. م. ص ٦.
(١٣) ن. م. ص ١١.
(١٤) ن. م. ص ١٢.
(١٥) اللغة والتفسير والتواصل.ص ٤٤.
(١٦) بلاغة الخطاب وعلم النص.ص ٢٣١.
(١٧) نقد الحقيقة. ص ٢٦.
(١٨) ن. م. ص ٢٦.

أركون ومشروع نقد العقل الإسلامي
اشكالية العلاقة بين العقل الإسلامي والوحي

كامل الهاشمي*

تمهيد:

يزعم الباحث المعروف محمد أركون أنه يأخذ على عاتقه انجاز مهمة جسيمة في المجال الفكري يرى أنها تتمثل في «نقد العقل الإسلامي»؛ وهذه المهمة أو الدعوة التي يتبناها أركون لا يمارسها بشكل خفي أو تحت أي غطاء، بل هو يدعو إليها بكل صراحة ويعتقد أنها مهمة لابد من انجازها وتحريك الفكر الإسلامي باتجاه تحقيقها.

ولقد قمتُ في وقت سابق باستثارة الحديث عن أهمية الأفكار التي انطوت عليهاالمقدمة التي كتبها أركون لكتابه المعنون بـ«أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟»[1]، وكنت أتحيّن الفرصة للرجوع إلى هذه المقدمة مرة أخرى من أجل مناقشة وتحليل بعض أفكارها المثيرة والمهمة؛ وما أرغب في استثارة الحديث عنه في هذه المقالة هو مهمة نقد العقل الإسلامي في ما يرتبط بعلاقة العقل بالوحي، والتي يرى أركون أن العقل الإسلامي ظلّ يمارس فيها ومن خلالها دور التابع والخادم للوحي من دون أن يسمح لنفسه بسؤال أو مبادرة، فلنرَ ماذا يحمل أركون من أفكار في هذه القضية، وما هي الملاحظات التي يمكن أن تسجل على أفكاره تلك !!!

١ ـ العقل الإسلامي والعقل العربي

يحاول أركون أن يتفّهم القارئ العربي بشكل خاص مشروعه النقدي من خلال التأكيد أولاً على ضرورة التفريق بين العقل الإسلامي والعقل العربي، فماذا يختلف مفهوم العقل الإسلامي عن مفهوم العقل العربي؟ وما هو النقد الذي يتوجه للعقل في علاقته بالوحي بما هو معطى ومنزل إلهي؟

يجيب أركون عن السؤال الأول بالقول: (إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزَّل، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي، وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه

---

* باحث وأستاذ في الحوزة العلمية في قم.

من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط منه؛ فالعقل تابع وليس بمتبوع اللّهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم وتفهيم الوحي)[٢] و (أما العقل العربي فهو الذي يعبِّر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به)[٣].

وأما السؤال الثاني فان أركون يقول بشأنه: (ترتكز عملية النقد على علاقة العقل بالمُعطَى المنزَّل، وعلى رضاه أن يبقى دائماً في الدرجة الثانية، أي في حدود الخادم دون أن يجرأ على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء؛ بينما العقل لا يدرك شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي المبين. هذا هو أساس النزاع بين المعتزلة القائلين بخلق القرآن وأهل السنة والجماعة وخاصة الحنابلة والأشعرية القائلين بأن القرآن غير مخلوق ويجب على العقل أن يقرأه بلا كيف «غضاً كما أنزل»)[٤].

ويشير أركون إلى أن المجال لو بقي مفسوحاً للمسلمين للمناظرة والجدل في مثل هذه القضايا العقلية والعقائدية ما كان وضع المسلمين يصل إلى هذه المستويات الحالية من ضيق الأفق والاستبداد بالرأي فـ (لو استمرت المناظرات بين العقل القائل بخلق القرآن والعقل الخادم الخاضع للقرآن غير المخلوق، لكان الوضع المعرفي للعقل الإسلامي اليوم على غير ما هو عليه، أعني أن الفسحة العقلية ما كانت لتصبح ضيقة محدودة تسودها الأرثوذكسية العقائدية إلى الدرجة المعروفة اليوم)[٥].

٢ ـ هل كل عقل إسلامي هو كذلك؟

إن الأمر المهم الذي نريد أن نحاور فيه أركون في هذه المقالة يتعلق بما ذكره أركون من حكم مطلق على العقل الإسلامي بأنه عقل يتقيد بالوحي وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي، وعلى هذا الأساس يبقى العقل الذي يؤمن بالوحي (دائماً في الدرجة الثانية، أي في حدود الخادم دون أن يجرأ على مبادرة أو سؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء)... نقول: إن هذا التعميم والاطلاق الذي يستخدمه أركون لا يتناسب ومقتضيات الإنصاف والتحقيق ومتطلبات الموضوعية والنزاهة في البحث العلمي، وذلك لأن دراسة بسيطة وأولية لتمايزات الفرق والمذاهب الإسلامية تكشف بما لا يدع مجالاً للشك على أن هذه الفرق والمذاهب لم تكن ذات اتجاه واحد في هذه المسألة، وفي الموقف المتبنى من العقل في طبيعة علاقته ورابطته بالوحي؛ وعلى هذا الأساس يمكننا القول أن هناك عقولاً إسلامية متعددة، وليس مجرد عقل إسلامي واحد، وإن كان ذلك لا ينفي واقعية وصحة التمييز الذي يذكره الباحث بين العقل العربي والعقل الاسلامي؛ وأركون نفسه يصرح بأن المعتزلة كانوا يمثلون اتجاهاً عقلياً اسلامياً مضاداً ومخالفاً للاتجاه العقلي الاسلامي الذي تبناه أهل السنة والجماعة، وبحسب قوله عن هذين المذهبين: أنهما (يحيلان في نهاية الأمر إلى

مرتبتين ونظرتين ووضعين انطولوجيين أيْسيَين مختلفين للعقل)[٦].

وإذا كان هذا التقييم يصح أن يصدق في حق المعتزلة فهو أولى بأن يصدق على التراث الفكري والعقلي الذي خلّفه الشيعة الإمامية، والذي كان يستند إلى العقل كدعامة أولى وأساسية ودائمة في فهم الحقيقة الدينية ومحاولة التعرف عليها؛ والذي يستثير الاحساس هو ذلك الاهمال المتعمد والمقصود الذي ما زال التراث العقلي للشيعة يتعرض له من قبل مختلف الباحثين من اسلاميين وغيرهم، والأدهى والأمرّ أن يكرس هذا الاهمال من قبل الباحثين الجدد والمعاصرين من أمثال أركون الذي يصرّ على أنه لا يصدر من حساسيات مذهبية وطائفية في تقييماته المعرفية وأحكامه العلمية، وهو يقول بالحرف الواحد في بيان أهم المبادئ التي يتأسس عليها مشروعه النقدي للعقل الإسلامي: (مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التي ظهرت أو قد تظهر في التاريخ؟)[٧]... إن علامة الاستفهام التي يضعها أركون في نهاية كلامه هذا تكون مبررة جداً في ظل هذا التجاهل غير المبرر للفكر والتراث الإسلاميين الشيعيين بالرغم من كون التراث العقلي للشيعة الإمامية استطاع أن يجسّد طوال تاريخه الفكري صورة وحيدة وفريدة وذات نسيج خاص في قضية العلاقة بين العقل والوحي، ولقد استطاع الفكر الشيعي أن يتجاوز الأزمة التي عرضت للفكر المعتزلي في انحيازه للعقل ضد الوحي، كما أنه نجا من الوقوع في براثن المحنة التي وقع فيها الأشاعرة وأهل السنة من الانحياز للوحي ضد العقل.

وباعتقادنا أن هذه هي النقطة المهمة والمثيرة التي ينبغي أن يتعرفها ويعيها الدارسون المعاصرون في الفكر الشيعي الإمامي، في الوقت الذي لا ينبغي أن ينسى الدارسون والباحثون أبداً طبيعة الصعاب والمشاكل التي تعرض لها الشيعة طوال تاريخهم السياسي، والتي ساهمت في تشويه وتغطية الكثير بل الأكثر من أبعاد التراث العقلي والفكري للشيعة وطمس المهم من معالمه، وبالرغم من أن أركون لا ينسى التنبيه على هذه النقطة في كتاب سابق له إلا أنه يعود ها هنا لتناسيها والتغاضي عن أهميتها التي أفصح عنها بنفسه حينما قال موضحاً تطور النظرية الشيعية في مسألة الخلافة والشرعية السياسية: (في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري راحت فكرة الشرعية تكتسب وجودها التنظيري وبلورتها العلمية تحت اسم النظرية الشيعية للخلافة. وسوف تترسّخ هذه الفكرة ضد الاضطهاد الأموي للهاشميين وبسببه، هذا الاضطهاد الذي سيلاحق باستمرار أنصار علي. سيتحول هذا الاضطهاد إلى مجازر مرعبة كان التاريخ السنّي قد مرَّرها قليلاً أو كثيراً تحت الصمت)[٨].

ويبين أركون نفسه كيف ساهم هذا الاضطهاد في القضاء على الكثير من الوثائق والشهادات العلمية التي كانت تُحْسب لصالح نظرية الشيعة في الإمامة حينما يقول: (كان من نتائج هذه المجازر

الكبرى التي حلت بأنصار علي القضاء على فكرة الإمامة ـ الإمام هو الوارث الروحي للنبي ـ وبالتالي الحذف الكامل لمجموعة من الشهادات ذات الأهمية القصوى، وخصوصاً الشهادات المتعلقة بالفترة التأسيسية الأولى للاسلام أي لفترة العشرين عاماً التي قضاها النبي في التبشير والدعوة والتعليم والسلوك)[٩].

ومن أجل أن نتعرف على عظيم الاجحاف الذي تعرض له الفكر الشيعي طوال تاريخه فإن ذلك يستدعي منا أن نلقي بعض الضوء على الدور الذي مارسته السلطة السياسية في العالم الإسلامي في مواجهتها للفكر الشيعي، وهي المهمة التي سنقوم بها في النقطة القادمة من البحث.

٣ ـ السلطة السياسية والفكر الشيعي

لا يتردد أركون في هذا المجال أن يقدم شهادة ناصعة للتاريخ عزّ أن تجد لها مثيلاً في هذا الزمن حينما يفصح عن ماهية الدور الذي مارسته السلطة السياسية منذ وقت مبكر في تاريخ الإسلام في تغطية الحقائق وتزوير وقائعه، فيتحدث قائلاً: (إن العقل التدبيري للدولة (d'Etat La raison) بكل عنفه ومقتضياته القاسية التي لا ترحم راح يحذف بضربة واحدة تجارب وشهادات ذات قيمة روحية لا تقدر بثمن. الشئ الأسوأ من ذلك هو أن هذا العقل السياسي التدبيري راح يركّب من عنده وحسب مصلحته شهادات أخرى تخصّ تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جداً. ذلك أن هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتى يومنا هذا. هذا هو الرهان الذي يحيط بكل تلك القصة (قصة الخلافة). ينبغي ألاّ تغيب عن وعينا هذه النقطة الحاسمة)[١٠].

إن هذه الشهادة التي يدلي بها أركون تجاه الدور الذي مارسته السلطة السياسية في تاريخ الإسلام رغم أهميتها إلا أنها ليست بالمستوى الذي يكفي للكشف عن مقدار الطمس والتشويه والقلب الذي تعرضت له الكثير من الحقائق والمقولات، ولا سيما عقائد الشيعة وآرائهم في القضية مورد البحث أعني العلاقة بين العقل والوحي.

وإذا ما أردنا أن نتعرف أبعاد الفكرة التي جسدها التشيع في مشروعه العقلي والفكري في مسألة العلاقة بين العقل والوحي فسنجد لزاماً علينا أن نستعرض تراثاً ضخماً من علوم مختلفة ومتنوعة تشمل التفسير والحديث وأصول الفقه والفلسفة والكلام، ساهم الشيعة منذ وقت طويل من خلالها في تأسيس وتجلية وتوضيح موقفهم المتزن والرائع في العلاقة بين هذين المصدرين المعرفيين، أعني العقل والوحي؛ وهذا النوع من الاستعراض سيكون هو المتكفل ببيان النتيجة الرائعة التي استطاع التشيع الإمامي أن يصل إليها في هذه القضية المهمة.

ومن المهم أن نشير في هذا المقام إلى قلّة الدراسات الجادة التي عنت ببيان هذا البعد من أبعاد

التشيع، مع تأكيدنا على أن الحث على دراسة موقف الشيعة الإمامية من مسألة العلاقة بين العقل والوحي لا ينطلق من تعصب مذهبي، بقدر ما ينطلق من محاولة لتسليط الضوء على أهم تجربة دينية بحسب تقديرنا من التجارب البشرية الناجحة في تحديد الموقف العقلي المتزن والمضبوط من هذه المسألة التي شغلت الأفكار والأذهان وما زالت تشغلها وتلح عليها.

وقبل بيان معالم المنهج الذي تبناه الشيعة في هذه القضية بشكل خاص فإننا نجد من الضروري التعرف أولاً وقبل كل شئ على التمايزات التي اتسم بها التشيع كمنهج خاص في فهمه وتفهيمه للوحي وفي علاقته بالنص الديني، وهذا الأمر إنما يتيسر لنا عبر محاولة التعرف ولو بشكل إجمالي وأولي على الإفرازات الاجتماعية والسياسية وبالتالي المعرفية التي أفرزها الوجود الإسلامي في الفترة التالية لوفاة رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم).

فلقد أفرز الواقع الاجتماعي والسياسي الذى عاشه المسلمون بعد ارتحال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) عدة اتجاهات فى التفكير والممارسة، وقد برز من بين تلك الاتجاهات اتجاهان رئيسيان كان لكل واحد منهما تفسيره الخاص للدين ورؤيته المتميزة عن رؤية الاتجاه الآخر فى قضايا الدين والعقيدة، ورغم ان الاتجاهين المذكورين برزا وتمايزا بشكل واضح بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) وبدأ يتشكل كل منهما في وجود اجتماعي منحاز ومنفصل، إلاّ أن الجذور الأصلية لكلا الاتجاهين كانت قد تشكلت وانبنت على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نفسه، والتأمل الدقيق فى ممارسات أصحاب كل واحد من الاتجاهين فى زمن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يعطى إنطباعاً بأن أصول كلا الاتجاهين قد انغرست فى بنية المجتمع الإسلامي على حياة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم).

وذلك أمر باعتقادنا طبيعي جداً، تقتضيه طبيعة كل دعوة رسالية تستهدف توعية انسان عصرها، ونقله من واقع حياتي معين تتحكم فى صياغته وتسييره قيم فكرية واجتماعية وانسانية معينة إلى واقع حياتي آخر، تسعى تلك الدعوة الرسالية إلى تثبيته على ضوء أفكار وقيم اجتماعية وانسانية مستجدة ومناقضة لأفكار وقيم الواقع الحياتي السابق، والقول بأن كل فرد يظهر الإيمان بالدعوة الجديدة، ويكشف عن استجابته الظاهرية لها، فإن ذلك يعني انصهار الفرد بتعاليم تلك الدعوة ووعيه الحقيقي بأفكارها ومتبنياتها هو قول جزافي، لايمكن أن تؤيده النظرة التقييمية الواقعية لطبيعة التعامل الإنساني مع الأفكار المستجدة، ولاسيما إذا كانت تلك الأفكار والقيم والتعاليم التى بشرت بها الرسالة أو الدعوة الجديدة عميقة ومتينة، ولم يحض القائمون بشكل رئيسي على تلك الدعوة أو الرسالة بالفرصة الكافية من العمر لإنجاز مهمة التغيير الاجتماعي، بالشكل الذى يجسد وعيهم الخاص بأفكار وقيم الدعوة أو الرسالة واختبار مدى قدرة الجموع المؤمنة بها

«الدعوة أو الرسالة» على وعي أفكارهما أولاً وتجسيد قيمهما في الواقع الحياتي ثانياً.

وهذا ما حصل بالضبط للدعوة الإسلامية، اذ لم تكن الفترة الزمنية التي قضاها رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بين المسلمين تكفي للقيام بـ «عملية تطهير»[١١] شاملة للمجتمع الجديد الذي قبل الإيمان بالاسلام بعد صراع مرير على المستوى الداخلي، وإذا أدركنا أن المجتمعات البشرية لاتتخلى عن عقائدها الموروثة وأعرافها الاجتماعية بشكل فجائي حتى لو اتخذت قرار التغيير بالفعل وآمنت بضرورته، وإنما تجرى عملية التغيير بشكل تدريجي وبطئ، وربما لا يستطيع الكثير من الأفراد ـ رغم قناعتهم بالدعوة الجديدة وتبنيهم لأفكارها ـ من التحرر من «الموروث الاجتماعي» السابق، والذى قد يستبطنه الفرد في اللاشعور من دون أن يعيه.

ولقد حكى لنا القرآن المجيد قصة بني إسرائيل الذين آمنوا بدعوة موسى (عليه السلام) وتحملوا الكثير من العناء في سبيل الدعوة الجديدة، ولكنهم بمجرد أن مروا على أناس يعبدون حجارة صنعوها بأيديهم حتى استثار ذلك المنظر كل موروثهم الاجتماعي المدفون في أعماق نفوسهم فاقترحوا على نبيهم الجديد أن يجعل لهم آلهة محسوسة يعبدونها كما لهؤلاء القوم آلهة، وقد حكى سبحانه وتعالىٰ قضيتهم هذه في قوله عزّ شأنه: (وجاوزنا ببني إسرائيل البحر فأتوا على قوم يعكفون على أصنام لهم قالوا ياموسى اجعل لنا إلٰهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون. إن هؤلاء متبر ماهم فيه وباطل ماكانوا يعملون. قال أغير الله أبغيكم إلٰهاً وهو فضلكم على العالمين)(الأعراف: ١٣٨ - ١٤٠).

وتتجلى قوة هذا الموروث الاجتماعي الراسخ بكل قوة في نفوس بنى إسرائيل في عودتهم المجددة لعبادة العجل مع كل مالاقوه من استنكار من قبل نبيهم في محاولتهم الماضية، ولكن الاستجابة المجددة لضغوطات الموروث الاجتماعي في هذه المرة تطفح إلى السطح في مواجهة الوصي الشرعي لموسى (عليه السلام) وهو هارون (عليه السلام) وفي ذلك يقول تعالىٰ: (وما أعجلك عن قومك ياموسى. قال هم أولاء على أثري وعجلت إليك ربي لترضى. قال فإنا قد فتنا قومك من بعدك وأضلهم السامري. فرجع موسى إلى قومه غضبان أسفاً قال ياقوم ألم يعدكم ربكم وعداً حسناً أفطال عليكم العهد أم أردتم أن يحل عليكم غضب من ربكم فأخلفتم موعدي. قالوا ما أخلفنا موعدك بملكنا ولكنا حملنا أوزاراً من زينة القوم فكذلك ألقى السامري. فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار فقالوا هذا إلٰهكم وإلٰه موسى فنسي. أفلا يرون ألاّ يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضراً ولا نفعاً. ولقد قال لهم هارون من قبل ياقومي إنما فتنتم به وإن ربكم الرحمٰن فاتبعوني وأطيعوا أمري. قالوا لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع إلينا موسى) (طه:٨٣-٩١).[١٢]

إن حالات الصراع التي يستذكرها القرآن المجيد خلال استعراضه لحياة ومسارات الأمم

السابقة ولا سيما صراعات التجربة اليهودية خلال العهد الموسوي لها دلالاتها الكثيرة والغنية التي لا ينبغي أن تعزب عن بالنا أبداً، ومن المهم جداً الاستفادة منها في تحليل مسيرة المجتمع المسلم في علاقته مع الرسالة الإلهية الخاتمة، وهو الأمر الذي يدفعنا لمحاولة الكشف عن بعض أبعاد هذه التجربة في ما مثلته من اتجاهات مهمة في التعامل مع النص الديني وتفسير كلمات الوحي الإلهي.

٤ ـ الوحي في مواجهة تفسيرين متضادين

لقد أفرز المجتمع المسلم على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) توجّهين رئيسيين في النظرة إلى الدين وتفهّم طريقة إرتباط الانسان به، ولكن بقيت شخصية رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) بسلطتها التأسيسية في المجال الفكري والاجتماعي تفرض نفسها على كل التوجهات وتمنع من بروز حالة إستقطاب معارضة ومناوئة للاتجاه الفكري الذى يتبناه (صلى الله عليه وآله وسلم)، ولكن بمجرد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) تميز بكل وضوح أن هناك نظرتين «اتجاهين» للدين الذى بشّر به رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، فهناك اتجاه كان يعتقد أن مهمة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) في هداية المجتمع وتربية النفوس المستعدة وتزكية الناس وتعليمها الكتاب والحكمة وإدارة شؤونها السياسية والاجتماعية قد انتهت وتوقفت بموت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفي هذا اعتراف ضمني بانقطاع دور النبوة وانفصام الرابطة بين الأرض والسماء التى كان يجسدها نزول الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، وفي المقابل فقد تبلور اتجاه آخر اعتقد معتنقوه والمدافعون عنه أنه تأسس منذ البداية على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ولا يمكن أن يكون الأمر إلاّ كذلك، باعتبار ان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) كان حريصاً على مستقبل الرسالة وكان يهمه أن يهيئ لهذا الدين مبررات خلوده، ومن مبررات خلود أيّة فكرة أو عقيدة هو اعداد الجموع البشرية التي تعي كل الوعي وتفهم كل الفهم آفاق الفكر الذي طرحه من كان لهم دور التأسيس وإرساء قواعد البناء الجديد.

وكان هذا الاتجاه يرى أن مهمة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لايمكن أن تتوقف أو تنتهي بموته، ورغم أن هذا الاتجاه كان يرى في موت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) مسألة طبيعية جداً فلم يحاول انكارها أو التشكيك في واقعيتها، إلاّ انه كان يصرّ في المقابل على ان ضرورة الإرتباط بين السماء والأرض لا يمكن أن تفقد أهميتها بارتحال الرسول، وان الحاجة تبقى ماسة ـ ولاسيما بعد وفاة الرسول ـ إلى مَنْ تستشعر الجموع المؤمنة بالرسالة أنه يمثل امتداداً شرعياً وواقعياً لأفكار ومفاهيم الرسالة التى بشر بها الرسول المؤسس (صلى الله عليه وآله وسلم).

ومنذ ذلك الوقت و «الاسلام» يتجاذبه هذان الاتجاهان، الذي يقدم أحدهما نفسه على أنه تفسير بشري للدين، وهو الاتجاه السني بكل تياراته ومذاهبه، ويقدم الآخر نفسه على أنه تفسير ديني للدين وأنه لايستعيد سوى خطاب النبوة وأهدافها وغاياتها، وهو الاتجاه الشيعي بكل تياراته ومذاهبه أيضاً.

ورغم أنه ـ وكما أشرنا ـ قد انقسم كلا الاتجاهين الرئيسيين إلى عدة اتجاهات فرعية الاّ أنه يظل المائز الذى يميز بين كل واحد من الاتجاهين هو مقدار انتسابه إلى فكر النبوة وخطابها، والذي يلحظه المتتبع لطبيعة الخطاب الشيعي ـ منذ يوم وفاة رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى عصرنا الحاضر ـ هو أن الخطاب الشيعي ظل وفياً تمام الوفاء لإحياء خطاب النبوة، وبقي رغم كل الظروف والمحن التى كابدها معتنقوه يتواصل مع خطاب النبوة بل ويستعيد حرارة وحيوية ذلك الخطاب الذي رأت الجموع الغفيرة من المسلمين «الغالبية» أنه قد خمد وسكت بوفاة الرسول الخاتم(صلى الله عليه وآله وسلم).

وفي واقع الامر اننا نلحظ أن السمة البارزة التى ميزت الاتجاه الشيعي وشخصته من أول الامر هي قدرته على استشعار الارتباط الوثيق بمهمة النبوة وانه لابد وان يجسد امتدادها المشروع في مواجهة الاتجاه الآخر الذي لم يتأخر عن إلغاء دور النبوة بمجرد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل وقبل وفاته (صلى الله عليه وآله وسلم) حينما سعى للتشكيك في مصداقية خطاب النبوة والدعوة للاكتفاء بكتاب الله، تلك الدعوة التى كانت تعني فيما تعنيه بداية التأسيس لدور «الاتجاه البشري» في أن يكون حاكماً على «الاتجاه النبوي»، وهكذا كان الأمر في تاريخ الفكر الإسلامي بشكل عام إلاّ ماكان من إستثناء مثله الفكر والخطاب الشيعيّان، مما جعل البحث عن «الأصيل» و «الطارئ» في بنية الفكر الاسلامي عملية إن لم تكن مستحيلة فهي معقدة بكل معنى الكلمة. والذي نعتقده انه لا سبيل لانجاز هذا الأمر ـ ان كانت ثمة رغبة حقيقية في انجازه ـ إلاّ عن طريق «الحفر المعرفي» في بنية الفكر الشيعي والسعي لاكتشاف المجاهيل والتشوهات التى فرضتها الظروف السياسية والاجتماعية على هذا الفكر، ومن ثم السعي الحثيث لتلمس أصول هذا الفكر في ثنايا الخطاب القرآني أولاً والخطاب النبوي ثانياً، ولو قدر لهذه المهمة أن تنجز على أيدي المفكرين والباحثين الاسلاميين بكل انصاف وتجرد فاننا نثق كل الثقة ان النتائج المستخلصة ستعطي للفكر الاسلامي وجهاً آخر، وستفتح أمام الباحثين المسلمين آفاقاً من الفهم والمعرفة قد حجبت دونها العقولَ ممارساتُ السلطة والرغبة الشديدة في الحجر العقلي والإستئثار بسلطة المعرفة وغيرها من ممارسات قدر لها أن تتواجد بكل ثقل وقوة في تاريخ المسلمين الفكري والسياسي والاجتماعي.

ونتمنى على كل الباحثين الاسلاميين أن يستوحوا كل مظاهر التحريف التى يمكن افتراض

طروئها على البنية الاصلية للاسلام من خلال التمعن الدقيق في مسارات الرسالات الإلٰهية السابقة ومالاقته من تشويه وتحريف للكثير من تعاليمها بمجرد غياب الانبياء والرسل (عليهم السلام) الذين حملوا لواء الحفاظ على الرسالات من التشويه الفكري والانحراف العقائدي، ولانعتقد ان الرسالة الاسلامية يمكن أن تمثل استثناءً من هذه الحقيقة، إلاّ من خلال ماتوفر لنصها الأصلي «القرآن الكريم» من حفظ ورعاية من قبل الله تعالىٰ، وهو استثناء تقتضيه خاتمية الرسالة الاسلامية إذ الحجة لاتقوم لله على خلقه لو تعرض القرآن المجيد لتحريف وتبديل على مستوى الألفاظ الاصلية للنص، وهذا الحفظ الإلٰهي يوفر مجالاً حيوياً لاستخلاص الرأي الاسلامي الأصيل في كثير من القضايا العالقة فى الفكر الاسلامي ومنها التثبت من أصالة الفكر الشيعي ومايمثله من استعادة واعية لخطاب النبوة.

وبعد هذا الاستعراض أو بالأحرى الإشارة الموجزة والسريعة[١٣] للعوامل التاريخية التي ساهمت في عدم اتضاح الرؤية الفكرية التي حملها الشيعة تجاه مسألة العلاقة بين العقل والوحي، نحاول أن نقدم لمحة موجزة عن المسار الذي حكم هذه العلاقة بين العقل والوحي في التراث والفكر الشيعيين، وهي النقطة الأخيرة من مقالتنا هذه.

٥ ـ الفكر الشيعي بين العقل والوحي

من الضروري التأكيد على أن من جملة أعقد المسائل الدينية والمعرفية التي عنى العقل البشري بمحاولة تحليلها وإدراكها، هي قضية العلاقة بين العقل والوحي، وبطبيعة الحال نحن لا نريد ولا يمكننا في هذه العجالة أن نستعرض كل أبعاد المسألة، ولا سيما أن المسألة شغلت العقل البشري مند آلاف السنوات، ولذا ما يهمنا ها هنا وما هو متاح لنا انجازه هو محاولة تقديم إطلالة سريعة على موقف الفكر الشيعي الإمامي بشكل خاص من هذه القضية، ومحاولة تسليط الضوء على موقف الفكر الشيعي بشكل خاص من هذه القضية يبتني باعتقادنا على مبررين:

الأول: الاهمال الذي لاقاه الفكر الشيعي طوال تاريخه وبشكل خاص في هذه المسألة.

الثاني: الموفقية التي حظى بها الفكر الشيعي بصورة خاصة في مجال تحليل وتحديد وضبط العلاقة بين هذين المصدرين المعرفيين.

وإذا كان الأمر الأول قد توضحت لنا بعض أبعاده في النقاط المتقدمة من البحث، فإن الأمر الثاني هو ما نحاول تجليته في هذه النقطة التي بين أيدينا، فلنرَ ما الذي استطاع الفكر الشيعي أن يقدمه للعلم وللمعرفة وللإنسان في هذه المشكلة المعرفية التي شغلت وما زالت تشغل عقل وتفكير الإنسان...

وفي بداية حديثنا عن هذه المسألة ومحاولة بيان المسلك الذي سلكه الفكر الشيعي في مهمة

التوفيق بين معارف الوحي وحقائق العقل، يلزمنا القول أن الفكر الشيعي في حد ذاته يعتبر نتاج مزاوجة موفقة بين يقينيات العقل البشري وقطعيات الوحي الإلهي، فلقد أسس أئمة الشيعة المجال وفتحوه أمام العقل من أجل انجاز عملية تواصل مع الوحي عبر التعرف على الحاجة الذاتية التي لا يمتنع العقل من الاقرار بها إلى الوحي في استلهام المعرفة وتصحيحها، كما أنهم من جهة أخرى فسحوا المجال للوحي من أجل أن يعترف للعقل بدوره التأسيسي في المعرفة وكونه القاعدة التي ينطلق منها الوحي في تثبيت مقولاته وبناء أفكاره.

وفي هذا الشأن يكفينا أن نتأمل في القول المنسوب إلى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) والذي يقول فيه: (قوام المرء عقله، ولا دين لمن لا عقل له)[١٤].

وأهمية هذا القول أنه أولاً يصدر من رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) الذي جاء نفسه بالوحي وحمل كلمته إلى البشرية، وثانياً أنه لا يتردد في سلب الدين الذي هو نتاج الوحي عن من فقد العقل، وقبل هذا وذاك فإن الرسول في كلمته هذه يجعل قوام كل انسان عقله قبل كل شيء، فالعقل هو الذي يتيح أمام الإنسان التعرف على كلمة الوحي ووعيها، وهذا ما يفصله ابن عباس في بعض الكلمات المنسوبة إليه حينما يقول: (أساس الدين بني على العقل، وفرضت الفرائض على العقل، وربنا يعرف بالعقل، ويتوسل إليه بالعقل، والعاقل أقرب إلى ربه من جميع المجتهدين بغير عقل، ولمثقال ذرة من برّ العاقل أفضل من جهاد الجاهل ألف عام)[١٥].

ونجد في بعض مرويات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) تعبيراً رائعاً عن المهمة التي ينبغي أن توكل للعقل في حياة ووجود المسلمين، فهي تعبر عن العقل بأنه «فسطاط المسلمين» فقد رُوي عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال: (لكل شئ آلة وعدّة وآلة المؤمن وعدّته العقل، ولكل شئ مطية ومطية المرء العقل، ولكل شئ غاية وغاية العبادة العقل، ولكل قوم راع وراعي العابدين العقل، ولكل تاجر بضاعة، وبضاعة المجتهدين العقل، ولكل خراب عمارة وعمارة الآخرة العقل، ولكل سفر فسطاط يلجأون إليه وفسطاط المسلمين العقل)[١٦].

إن النكتة المهمة والدقيقة التي ينطوي عليها هذا الحديث الشريف تختزل في أنه أراد أن يؤسس دور العقل والعقلانية في حياة المسلمين، وذلك حينما اعتبر العقل الفسطاط الذي يلجأ إليه المسلمون جميعهم، ولو قدّر لهذا التأسيس والإرشاد النبوي أن يأخذ مجاله في عقائد وأفكار وممارسات المسلمين لكان من المؤكد أن تكون الحالة العقلية عند المسلمين على غير ما جسدوها طوال تاريخهم حينما سمحوا لأنفسهم أن يتحركوا باتجاه مضاد للعقل في العديد من أبعاد حياتهم وممارساتهم، مما خلّف صورة سيئة ومشوهة عن حقيقة الدين والإسلام، وبالأخص في حيّز العقائد الدينية التي وجدت لها مجالاً أن تصاغ في كثير من الأحيان بعيداً عن منطق العقل، بل وأن

تكون مضادة للعقل.

وهذا التصوير الذي يطرحه هذا الحديث عن العقل ودوره في حياة المسلمين يجعل من الضروري جداً على كل الباحثين أن يعيدوا النظر في العديد من التصورات والعقائد والأفكار التي قدمت على أنها القراءات الصحيحة والموضوعية لتراثنا الديني والإسلامي، وهو الأمر الذي نجزم أن الباحث محمد أركون ينطلق منه حينما يسمح لنفسه أن يعتبر العقل الإسلامي مجرد تابع وخادم للوحي من دون أن يسمح لنفسه بسؤال أو مبادرة.

وثمة حقيقة مهمة في هذا الشأن تكشف لنا عن البعد الأساسي والأولي الذي أرساه الفكر الشيعي للعقل في فهم الدين ووعي حقيقته، ويتمثل هذا البعد في المضمون الذي صرحت به العديد من مرويات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) من اعتبار التكليف الإلهي منوطاً بالعقل، فبالعقل استحق الإنسان أن يكون موضوعاً للخطاب والتكليف الإلهيين، وهذا ما تفصح عنه عدّة من المرويات التي تقول أن أول ما خلق الله من خلقه هو العقل، وأن أول من حظى بخطاب الله وأمره ونهيه هو العقل أيضاً، فعن الإمام الباقر (عليه السلام): (لمّا خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، ثم قال له: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً هو أحب إليّ منك، ولا أكملك إلاّ في من أحب، أما إني إياك آمر، وإياك أنهى، وإياك أثيب)[١٧].

وبهذا المضمون جاءت عدّة من الروايات التي يمكن للقارئ أن يرجع إليها في مظانها؛ ومن الواضح أن الفكر الشيعي مادام يتبنّى هذه النظرة حول العقل فليس من المعقول أبداً أن يتمثل هذا الفكر مسلكاً منافياً للعقل في ما يدعو إليه من حقائق دينية ومعرفية كما يحاول بعض الكتاب المعاصرين أن يجهد نفسه في إثبات ذلك والقول بأن التشيع قد جسد منهجاً باطنياً غنوصياً في معارفه عن الدين، وأنه قد تخلى عن العقل والعقلانية[١٨].

وانطلاقاً من ذلك أيضاً ليس من مجال للقول بأن التشيع كان ملازماً للعقل في مباحثه العقائدية حول التوحيد والعدل والنبوة والمعاد ما خلا آرائه في الإمامة والعصمة التي ـ كما يزعم البعض ـ ناقض فيها العقل وتخلى عن التزامه بمبادئه وقواعده، وهي الفكرة التي يثيرها الكاتب المصري محمد عمارة حينما يتحدث قائلاً: (والعقلانية: واحدة من القسمات التي تتجلى للناظر في تراث الشيعة الفكري، وذلك إذا استثنينا تراثهم في الإمامة وما يتعلق بها؟!.. فهم في الامامة ـ كما قدمنا ـ قد غدوا أسرى لنصوص وتفسيرات لنصوص، تعبدوا بها، ونحوا العقل جانباً، أمام هذه النصوص ذات الطابع الاسطوري، بل وفاخروا بذلك غيرهم من التيارات؟!.. أما في غير الإمامة وما يتعلق بها فإن تراثهم صفحة من صفحات الفكر الإسلامي المشرقة بنور العقل، والمزدانة بسلطانه.. يتفقون في ذلك كثيراً أو يقتربون إلى حد كبير من المعتزلة، فرسان العقلانية في الإسلام)[١٩].

إن هذا التقييم الذي يطلقه الباحث المذكور يفتح أعيننا على طبيعة المشكلة التي واجهها الدارسون للتراث الشيعي، فهؤلاء لمّا لم يستطيعوا أن يتعقلوا فكرة التشيع عن الإمامة والعصمة لم يترددوا في اتهام الفكرة نفسها بأنها مجافية ومناقضة للعقل، وكان من الحري بهم أن يرجعوا إلى أنفسهم فيبحثوا عن قصورهم أو تقصيراتهم التي حالت بينهم وبين وعي وإدراك البعد العقلاني الذي انطوت عليه النظرية الشيعية في الإمامة، والتي دفعت الشيعة ـ كما يشير الباحث ـ إلى أن يصيروا أسرى نصوص وتفسيرات للنصوص، فما دفع الشيعة لأن يصيروا أسرى للنصوص وبتعبير أدق لـ «الوحي» هو نفس اعتقادهم بمكانة العقل التي تلزمهم بالرجوع إلى كلمة الوحي في تشخيص الإمام، فبعد أن دلّهم عقلهم على ضرورة الإمامة وأنه من المحال أن يترك الله عزّ وجلّ الخلق من دون أن ينصب إليهم هادياً في كل زمان وآن، فقد التزموا باستحالة أن لا يكون هناك نص وبيان من الشارع المقدس على هذه المسألة التي يدركها العقل كبروياً إدراكاً مستقلاً كما يدرك ضرورة النبوة والحاجة إلى الرسول من قبل الله تعالى، وتبقى الصغرى وهي تشخيص الإمام وتعيينه من بين بقية الناس مسألة منوطة بالبيان الشرعي من قبل الله ورسوله، إذ لا يتميز الإمام المعصوم بميزة ظاهرة في خَلْقِه تدلّ على إمامته، والعصمة أمر خفي لا يطلع عليه إلاّ خالق الخلق فلزم أن يكون البيان من جهته وبأمر منه، وهي الفكرة التي يفيض الإمام الصادق (عليه السلام) في بيانها حينما يستدل على لزوم وجود الحجة لله على خلقه في كل زمان بالقول: (إنّا لمّا أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجهم ويحاجوه، ثبت أن له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جلَّ وعزَّ، وهم الأنبياء (عليهم السلام) وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس، على مشاركتهم لهم في الخلق والتركيب، في شيء من أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك في كل دهر وزمان مما أتت به الرسل والأنبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته)[٢٠].

وهذا الأفق الذي يطرحه الإمام الصادق (عليه السلام) في قضية الحاجة إلى السفراء الذين يحملون كلمة الله عزّ وجلّ إلى الخلق في كل زمان. هو الذي تنبني عليه العلاقة بين العقل والوحي (= النص الديني) في الفكر الشيعي، وعلى أساس من ذلك انطلق الفكر الشيعي ليؤكد على تمسكه بفكرة استمرار الإمامة التي تجسد معنى الارتباط بين الأرض والسماء، أو بعبارة أخرى بين الله والخلق، أو بعبارة ثالثة بين العقل «البشري» و الوحي «الإلهي»؛ وعلى ضوء هذه العلاقة المستمرة

والممتددة في التاريخ البشري والوجود الإنساني بين العقل (= الإنسان) والوحـي (= الله) انـبثقت مهمة السفارة التي تربط الإنسان بخالقه، والتي كانت تتمظهر تارة في شخصية النبي المرسل وتـارة أخرى في شخصية الإمام المعصوم، وهذا ما جعل مهمة الأنبياء والتي تختزل في حمل كلمة الله عـزّ وجلّ إلى الإنسان تتواصل مع دور العقل في حياة ووجود الإنسان، وهو المعنى الذي يـفصح عـنه الإمام علي (عليه السلام) في ثنايا حديثه عن دور الأنبياء والرسل: حينما يقول: (وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسيّ نعمته، ويحتجوا عليهـم بالتبليغ، ويثيروا لهـم دفـائن العقول...)[٢١].

فمهة الأنبياء والرسل: تنسجم وتتواصل مع الدور المنوط بالعقل في حياة البشر، فـحينما تـدفن الثورة والثروة العظيمة التي ينطوي عليها العقل الإنساني لسبب أو آخر من سوء تربية أو عـقيدة منحرفة أو غير ذلك يأتي الوحي ليزيح التراب والغبار عن المدفون من ثورة وثروة العقل، ويحـرر العقل مرة أخرى من اسار كل القيود التي تعيقه عن القيام بدوره وتفعيل مـهمته، وبـعد أن يحـرر الوحي العقل فإن العقل يعود ليستفهم الوحي ويسائله ويسبر أغـواره ويكشـف عـن مـطوياته، ومن هنا يدعو النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم) علياً (عليه السـلام) إلى التـقرب إلى الله تعالى بعقله إذا ما رأى غيره يتقرب إليه بعمله فيقول في ما روي عنه: (يـا عـلي إذا رأيت النـاس يتقربون إلى خالقهم بأنواع البر فتقرب إليه بأنواع العقل تسبقهم)[٢٢].

ولقد أبدع الفكر الشيعي صورة من أعظم وأجمل الصور في مجال العلاقة بين الوحـي والعـقل، حينما استطاع أن يتجاوز طوال تاريخه ـ وليس لمدّة محدودة ـ كل المطبات التي كانت تستزله، مـن أجل أن يحيد ويمـيل لصالح العقل ضد الوحي، أو لصالح الوحي ضد العقل، بل عمل الفكر الشيعي على الدوام لتفهم صوت العقل بالمستوى الذي يتفهم فيه نداء الوحي، ولذا لا عجب أن يقوم أئمـة أهل البيت (عليهم السلام) الذين احتلوا في التشيع موقع التواصل مع الوحي وتمثيل كلمته بالحث على الرجوع إلى العقل وضرورة تحكيم وتفعيل دوره في حياة الإنسان، وهو الأمر الذي تفصح عنه العديد من كلماتهم (عليهم السلام)، ففي الحديث عن الإمام أبي جعفر الباقر (عليه السلام) قال: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) لم يعبد الله عزّ وجلّ بشئ أفضل من العقل...)[٢٣]

وفي خبر آخر عنه (صلى الله عليه وآله وسلم): (ما عبد الله بمثل العقل...)[٢٤]

وهذا التفعيل والتأصيل لمهمة ودور العقل من قبل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) يجعلنا نتحفظ تجاه بعض المحاولات التي تسعى ـ وإن كان ذلك بحسن نية ـ إلى إسباغ طابع عرفاني روحي عـلى جملة من المعالجات الفكرية التي قدمها الأئمة (عليهم السلام) لبعض القضايا العقائدية كما هو الشأن بالنسبة إلى مسألة رؤية الله سبحانه وتعالى، ومسألة معرفة الخالق وما يتعلق بها من زيادة الصفات

على الذات أو عينية الصفات واتحادها مع الذات، ففي المسألة الأولى حينما يستعرض بعض الباحثين قول الإمام الصادق (عليه السلام) المروي عنه في الكافي، والذي يقول فيه: (.. من زعم أنه يعرف الله بحجاب أو بصورة أو بمثال فهو مشرك، لأن حجابه ومثاله وصورته غيره، انما هو واحد متوحد)... الخ[٢٥]، نرى هذا الباحث يعتبر هذه المعالجة التي يقدمها الإمام (عليه السلام) في موضوع الرؤية ذات صبغة عرفانية، إذ أن (هذا الموضوع ـ في نص كهذا ـ عرفاني بالدرجة الأولى، تشارك فيه معرفة القلب، وهو ما فسرت به مدرسة أهل البيت رؤية الله سبحانه في الآيات التي تطرقت اليها في القرآن الكريم، الرؤية القلبية)[٢٦].

وفي المسألة الثانية ـ أعني موضوع المعرفة ـ يتحدث الباحث بالقول: (هنا لابد من الاشارة إلى ان المتكلمين في محاولتهم الوصول الى كنه المعرفة جدلياً، تحدثوا أحياناً بما يصعب فهمه أو بما لا يؤدي إلى نتائج يقينية تحدد ماهية المعرفة، وظل الاشاعرة أكثر هؤلاء تشوشاً وبعداً عن المنطقية، بينما حسم الامام المسألة باحالتها إلى القلب والوجدان، بوصله الذات بالصفات، رافضاً الفصل بينهما)[٢٧]، ويشير الباحث بكلامه الأخير إلى أولى خطب الإمام المذكورة في نهج البلاغة والتي يتحدث فيها عن الذات والصفات قائلاً: (من وصف الله فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه)[٢٨].

ان اعتبار هذه المعالجات معالجات عرفانية فيه خلط غير يسير بين كون موضوع الرؤية التي يمكن أن تنسب إليه سبحانه وتعالى، وكذا موضوع المعرفة الواقعة عليه عزّ وجلّ هما رؤية ومعرفة قلبيتان بمعنى أنهما غير حسيتين ولا عقليتين ولا وهميتين، وبين كون المنهج المتبع في التدليل على استحالة الرؤية والمعرفة غير القلبيتين في حقه تعالى منهجاً عرفانياً، لأننا حينما نشير إلى المنهج العرفاني في تثبيت الحقائق فإننا نشير بذلك إلى المنهج الذي يرصد الحقيقة ويعيها عبر القلب بما يتوفر عليه من قدرات كشفية وذوقية، ولا نريد بذلك أن ننفيها أو أن نلغي قيمتها المعرفية[٢٩]، ولكننا نقول أنها ذاتية تختص بمن حصلت له ولا يمكن أن يناها غيره ممن يفتقد مبررات حصولها، وهذا بخلاف المنهج العقلي البرهاني في الاثبات، والذي يسلك طريقاً مشتركاً بين كل الناس في تحصيل المعرفة، وهو طريق التدليل والبرهنة العقليتين.

والأئمة من أهل البيت (عليهم السلام) كانوا دائماً سواء في معارفهم التي كانوا يطرحونها ابتداء أم في محاوراتهم مع الآخرين في الشأن العقيدي لا يستندون إلى شيء سوى العقل والبرهان، وحتى حينما كان يجادلهم من يؤسس عقائده بالانطلاق من النص وبعيداً عن مقتضيات العقل فإنهم كانوا يفرغون النص في قالب عقلي نافين عنه كل الدلالات التأويلية والتحميلية التي تجعله في موقع التعارض مع العقل، وهذا ما يتبن لنا في هذين النصين الذين يتحاور فيهما الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام) مع بعض أهل الحديث ممن كانوا يستندون إلى ظواهر الآيات والروايات في

تأسيس عقائدهم الدينية، والنص الأول يدور الحوار فيه عن موضوع رؤية الله سبحانه بشكل خاص، إذ يقول صفوان بن يحيى: (سألني أبو قرّة المحدّث أن أدخله على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبو قرّة: إنّا روينا أن الله قسّم الرؤية والكلام بين نبيين فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية.

فقال أبو الحسن (عليه السلام): فمن المبلّغ عن الله إلى الثقلين من الجن والإنس: (لا تدركه الأبصار)[٣٠] (ولا يحيطون به علماً)[٣١] و (ليس كمثله شيئ)[٣٢]، أليس محمد؟

قال: بلى.

قال: كيف يجيئ رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول: (لا تدركه الأبصار) (ولا يحيطون به علماً) و (ليس كمثله شيئ) ثم يقول أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً، وهو على صورة البشر؟! أما تستحون؟! ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيئ، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر؟!

قال أبو قرّة: فإنه يقول: (ولقد رآه نزلة أخرى)[٣٣]؟

فقال أبو الحسن (عليه السلام): إن بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى. حيث قال: (ما كذب الفؤاد ما رأى)[٣٤] يقول: ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه، ثم أخبر بما رأى فقال: (لقد رأى من آيات ربه الكبرى)[٣٥] فآيات الله غير الله، وقد قال الله: (ولا يحيطون به علماً) فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة.

فقال أبو قرّة: فتكذّب بالروايات؟

فقال أبو الحسن (عليه السلام): إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها. وما أجمع عليه المسلمون أنه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيئ)[٣٦].

والنص الثاني والذي يدور الحوار فيه بين نفس المتحاورين السابقين هو ما يرويه صفوان بن يحيى أيضاً[٣٧]، قال: (سألني أبو قرّة المحدّث أن أدخله على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فاستأذنته فأذن لي، فدخل فسأله عن الحلال والحرام، ثم قال له: أفتقرُّ أن الله محمول؟

فقال أبو الحسن (عليه السلام): كل محمول مفعول به مضاف إلى غيره محتاج، والمحمول اسم نقص في اللفظ، والحامل فاعل وهو في اللفظ مدحة، وكذلك قول القائل: فوق وتحت وأعلى وأسفل، وقد قال الله: (وله الأسماء الحسنى فادعوه بها)[٣٨]، ولم يقل في كتبه: انه المحمول، بل قال: إنه الحامل في البر والبحر والممسك السماوات والأرض أن تزولا، والمحمول ما سوى الله، ولم يُسمع أحد آمن بالله وعظمته قطّ قال في دعائه: يا محمول.

قال أبو قرّة: فإنّه قال: (ويحمل عرش ربّك فوقهم يومئذ ثمانية)[٣٩] وقال: (الذين يحملون العرش)[٤٠].

فقال أبو الحسن (عليه السلام): العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم وقدرة، وعرش فيه كل شيء، ثم أضاف الحمل إلى غيره؛ خلق من خلقه، لأنه استعبد خلقه بحمل عرشه وهم حملة علمه وخلقاً يسبّحون حول عرشه وهم يعملون بعلمه وملائكة يكتبون أعمال عباده، واستعبد أهل الأرض بالطواف حول بيته، والله على العرش استوى كما قال[٤١]، والعرش ومن يحمله ومن حول العرش والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسك القائم على كل نفس وفوق كل شيء وعلى كل شيء؛ ولا يقال: محمل ولا أسفل، قولاً مفرداً لا يوصل بشيء فيفسد اللفظ والمعنى.

قال أبو قرّة: فتكذّب بالرواية التي جاءت أن الله إذا غضب إنما يعرف غضبه أن الملائكة الذين يحملون العرش يجدون ثقله على كواهلهم، فيخرّون سُجَّداً، فإذا ذهب الغضب خفَّ ورجعوا إلى مواقفهم؟

فقال أبو الحسن (عليه السلام): أخبرني عن الله تبارك وتعالى منذ لعن إبليس إلى يومك هذا هو غضبان عليه، فمتى رضي؟ وهو في صفتك لم يزل غضبان عليه وعلى أوليائه وعلى أتباعه، كيف تجترئ أن تصف ربك بالتغيير من حال إلى حال وأنه يجري عليه ما يجري على المخلوق ؟! سبحانه وتعالى، لم يزُل مع الزائلين، ولم يتغير مع المتغيرين، ولم يتبدل مع المتبدلين، ومن دونه في يده وتدبيره، وكلهم إليه محتاج وهو غني عمّن سواه)[٤٢].

وفي نهاية حديثنا هذا عن طبيعة العلاقة التي رسمها أئمة أهل البيت (عليهم السلام) بين العقل والوحي، وهي الطبيعة التي استلهما الفكر الشيعي في معالجته لمسائل الدين والشريعة، نريد الإشارة إلى أننا قمنا بطرح الرؤية التي تبناها الفكر الشيعي في مجال العلاقة بين العقل والوحي ضمن المجال المعرفي العقائدي والفلسفي، على أساس تخطئة الفكرة التي أطلقها أركون، من كون العقل ظلّ في تراثنا وفكرنا الإسلامي يمثل دائماً دور الخادم المطيع والتابع للوحي من دون أن يجرؤ على سؤال أو مبادرة، وتبقى عندنا مجالات أخرى مهمة للعقل في علاقته بالدين تمّ التعرض إليها في الفكر الإسلامي الشيعي بشكل مفصل، وذلك ضمن ما يمكن أن نعبر عنه بمجالات العقل العملي، ونأمل أن نقوم في مستقبل الأيام بتقديم إطلالة أو دراسة مفصلة عن هذا البعد العقلي في الفكر الشيعي الإمامي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الهوامش:

(١) مثّلت هذه الإثارة المقالة الرابعة من مقالات كتابنا «دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر»، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ

(٢) - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ص XIV، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر، ص XV - XIV.

(٥) نفس المصدر،ص XV

(٦) نفس المصدر.

(٧) نفس المصدر، ص XVI.

(٨) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، ص ٢٨٤، منشورات مركز الانماء القومي، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.

(٩) نفس المصدر، ص ٢٨٥.

(١٠) نفس المصدر.

(١١) اخترنا هذا التعبير استيحاءً من تعابير القرآن الكريم الذي أفصح في عدة موارد بأن الهدف الحقيقي الذي تسعى الرسالة الاسلامية إلى تحقيقه في حياة الفرد والمجتمع هو تطهيرهما من كل مظاهر ورواسب الجاهلية وماورثوهما من قيمها المتسافلة وأفكارها الضالة، ومن تلك الآيات التي أشارت إلى دور الدين في انجاز هذه المهمة هي قوله تعالىٰ: (هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين) (الجمعة: ٢)، وقوله سبحانه: (... مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم...)(المائدة: ٦)، وقوله جلّ جلاله مخاطباً نبيه الكريم (صلى الله عليه وآله وسلم): (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها...) (التوبة:١٠٣).

والآية الأخيرة فيها إشارة واضحة إلى أن الهدف حتى من التكاليف المالية والتشريعات الاقتصادية هو تطهير النفس البشرية من التعلقات غير الواعية بالماديات.

(١٢) وقد أشير إلى قضية عبادة بني اسرائيل للعجل في سورة الأعراف، الآيات ١٤٨ - ١٥٦.

(١٣) ولا نمتنع من القول أنها مبهمة لأننا لم نشأ التصريح بالتفاصيل والاسماء والتي من دون معرفتها لا يمكن أن يعي مقدار ما لاقاه الشيعة والتشيع من ظلم وتشويه إلا من ينبش تاريخنا الإسلامي بصبر وتحمل وجدّ باحثاً تحت الركام الهائل من التظليل والتغطية عن الحق والحقيقة التي ما زال الكثير من الناس يحرص على طمس معالمها وتشويهها بكل وسيلة وثمن !!!

(١٤) المجلسي: بحار الأنوار، ج ١، ص ٩٤، ح١٩، دار الكتب الإسلامية، إيران ـ طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٢ هجري شمسي.

(١٥) نفس المصدر، ح ١٨.

(١٦) نفس المصدر، ص ٩٥، ح ٣٤.

(١٧) نفس المصدر، ص ٩٦، ح ١.

(١٨) هذا الرأي ذهب إليه وحاول اثباته جاهداً المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري في ثنايا مشروعه «نقد العقل العربي»، وقد قدّمنا مناقشة لبعض أفكار مشروعه هذا في دراسة لنا منشورة في كتابنا «دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر»، وفي كتاب آخر لنا بعنوان: «القيمة المعرفية للكشف والشهود».

(١٩) د. محمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، ص ٢١٧، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ١٩٨٥م.

(٢٠) محمد بن يعقوب الكليني: الأصول من الكافي،

ج ١، ص١٦٨، دار الكتب الإسلامية، إيران ـ طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ

(٢١) محمد دشتي وكاظم محمدي: المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، قسم الخطب، رقم ١، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران ـ قم، ١٤٠٦هـ

(٢٢) هذا الحديث لم أجده في المصادر الروائية المعروفة والمشهورة، ولكنه حديث مشهور ومعروف، ومضمونه لا يتنافى مع عقل أو نقل، وقد ذكره ميرزا حسن ثقفي في كتابه: انسان واندیشه «الانسان والمعرفة» ص١٧، انتشارات هاد، إيران، الطبعة الأولى، ١٣١٧ هجري شمسي.

(٢٣) بحار الأنوار، ج ١، ص١٠٨، ح ٤.

(٢٤) نفس المصدر، ص ١٠٩، ح٦.

(٢٥) الأصول من الكافي، ج١، ص١١٣ـ١١٤.

(٢٦) د. زهير غزّاوي: جذور علم الكلام الإسلامي في نهج البلاغة، مقال منشور في فصلية «النهج» الصادرة عن المؤسسة العالمية لنهج البلاغة، السنة الأولى، العدد الأول، رجب ١٤١٨هـ.

(٢٧) نفس المصدر.

(٢٨) المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة، قسم الخطب، رقم ١، ص ١٥.

(٢٩) راجع حول القيمة المعرفية التي تنطوي عليها المعرفة الذوقية «العرفان» كتابنا: «القيمة المعرفية للكشف والشهود»، مؤسسة العارف، لبنان ـ بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

(٣٠) الأنعام: ١٠٣.

(٣١) طه: ١١٠.

(٣٢) الشورى: ١١.

(٣٣) النجم: ١٣.

(٣٤) النجم: ١١.

(٣٥) النجم: ١٨.

(٣٦) أصول الكافي، ج ١، ص ٩٥ـ٩٦، ح ٢.

(٣٧) الظاهر أن النصين المذكورين هما نص واحد إلا أن الكليني (رحمه الله) قطّع النص بحسب عناوين الأبواب ومناسبات الحديث.

(٣٨) الآية كما هي في سورة الأعراف: (ولله الأسماء الحسنى فادعوه به..) (الأعراف: ١٨٠)، ولعلّه حصل اشتباه في ضبط الآية من قبل الكليني؛ أو نسّاخ الكتاب.

(٣٩) الحاقة: ١٧.

(٤٠) غافر: ٧.

(٤١) ربّما يشير الإمام (عليه السلام) إلى قوله تعالى: (الرحمن على العرش استوى) (طه: ٥)، وغيرها من الآيات التي تفيد معناها.

(٤٢) أصول الكافي، ج ١، ص.١٣ـ١٣٢، ح ٢.

أواليات الجابري بين النظرية والتطبيق

غالب حسن*

(١)

يستَهلُّ محمد عابد الجابري مشروعه الثلاثي الكبير بمحاولة جوهرية تقوم اساساً على تحديد المراد من «العقل العربي»، والمحاولة تنطلق من مبرّر منهجي، فان مصطلح «العقل العربي» قد يُسهم في توليد ايحاءات متنوّعة لدى المخاطب، تأثراً بالخلفيات الفكرية والثقافية، وانسياقاً باتجاه الايديولوجيات والقراءات والمتبنيات، وقد كان صاحب المشروع جاداً للوفاء بهذه المهمة الاولية، فعقد فصلاً كاملاً لانجازها[١] الامر الذي جعل منه مدخلاً أولياً لفهم وادراك المشروع برمّته. وقد توسّل الكاتب الى ذلك مبدأ التعريف والعزل والتمييز، محاولاً جهد الامكان بلورة المقصود من هذا «العقل العربي» الذي تناوله نقداً وتشريحاً بغية تغييره وتحديثه على ضوء افرازات الحاجات والوقائع الحضارية في هذا الزمن. ومن هنا استبعد العقل بمعناه العضوي ـ اذا صح التعبير ـ او «العقل المكوِّن» بتعبير لالاند أو القوّة الناطقة باصطلاح القدماء، فان هذا العقل يشترك فيه جميع الناس[٢]، وهو المسؤول عن النشاط الذهني الطبيعي، «يستخرج المبادئ الكليّة من ادراكه للعلاقات بين الاشياء»[٣]، فهو ليس من اختصاص انسان دون آخر، ولا حبيس عصر دون غيره، وانما المقصود من العقل في صميم المشروع هو «العقل المكوِّن» الذي يوجد في حقبة زمنية محدّدة كما يقول لالاند، او «منظومة القواعد المقرّرة والمقبولة في فترة تاريخية ما والتي تعطي لها خلال تلك الفترة قيمة مطلقة»[٤]، وفي هذا الاطار تندرج « المبادئ والقواعد التي نعتمد عليها في استدلالاتنا وهي تتغير بتغير الزمان والافراد»[٥]، وقبل هذا استبعد الجابري مصطلح الفكر، لان هذا المصطلح يرتبط بالايديولوجيا بل هو الايديولوجيا ذاتها، خاصة اذا اقترن بوصف محدّد كأن نقول الفكر العربي، او الفكر الفرنسي، فان هذه الخصوصية من التحديد تعني« مضمون هذا الفكر ومحتواه»[٦]، فيما ينصب اهتمام الجابري ليس على «الافكار ذاتها بل الاداة المنتجة لهذه

* باحث وصحفي اسلامي.

الافكار»[٧]، وهي بلحاظ المقترب المتقدم تعني «العقل المكوِّن»، لجملة المبادئ والقواعد السائدة في فترة زمنية ما، النظام المعرفي المستل من الثقافة المهيمنة، وعليه فان الجابري في نقده للعقل العربي انما يتناول هذه المنظومة من المبادئ والقواعد في فترة زمنية «عريقة» محددة وليس عضو التفكير الطبيعي، او القوّة الناطقة كما تقرأ في كتب الفلاسفة والمناطقة القدماء او العقل المكوِّن بلغة لالاند في قاموسه الفلسفي المعروف.

(٢)

هذه هي الخطوة الاولى ثم يشرع بالتالية، وهي خطوة لاتخلو من الطابع المنهجي، تُضفي على سابقتها او الخطوة الاساس مزيداً من التوضيح والتوكيد والبيان، والخطوة الجديدة ذات وظيفة يغلب عليها طابع التمييز والتبرير، من خلالها يقوم بعملية مقارنة سريعة من العقل العربي الذي هو موضوع الدراسة النقدية وبين كل من العقل اليوناني والعقل الاوربي الحديث والمعاصر، وداعمه في هذا الاختيار، ان اصحاب هذه الثقافات الثلاث «...وحدهم مارسوا التفكير النظري العقلاني بالشكل الذي يسمح بقيام معرفة علمية او فلسفية او تشريعية منفصلة عن الاسطورة والخرافة ومتحررة الى حد كبير من الرؤية الأحيائية»[٨]، فيما البينة الجوهرية لعلم او حضارات الشعوب الاخرى هي السحر او مافي معناه[٩]، ولاجل هذا راح يبحث عن تحديدات العقل داخل كل وحدة من هذه الثقافات الثلاث، وبدأ باليونانية لاعتبارات الزمن، منطلقاً من هراقليطس الذي ادعى ان الكون محكوم بـ« اللوغوس» او العقل الكلي، حاذفاً من رؤيته او منهجه او فلسفته الميثولوجيا والاساطير، مشدداً على ضرورة التطابق بين العقل الفردي الانساني وهذا «اللوغوس» المنظِّم للعالم، وهذا اللوغوس محايث للطبيعة، ينظمها من الداخل، ثم عرَّج على اناكساجورس القائل بالبذور الاولى للوجود، وان الكون في بداياته كان عبارة عن فوضى من هذه البذور، ولكن عقلاً كلياً خارجاً عن هذه الفوضى تولى تنظيمها، وذلك عبر تلكم البذور الاولى فنشأت الكيفيات الثانوية ثم الاجسام والكائنات، وهذا العقل الكلي على غرار الإله في الديانات التوحيدية، ثم جاء ارسطو ليعلن ان العقل قادر على اكتشاف الطبيعة وتفسيرها، امتداداً للطروحات السابقة عليه، الامر الذي يعني ان العقل في الثقافة اليونانية مساوق لادراك الاسباب، وفي هذا الاتجاه نفسه سارت الفلسفة الحديثة، اذ بقيت متمسكة بفكرة العقل الكوني، ثم بالعلاقة المتطابقة بين الطبيعة والعقل، وثنائية ديكارت رمّمتها نظريته عن اتحادهما القانوني بفعل الارادة الالهية، ولكن سبينوزا رفض منطق الجوهرين اللذين قال بهما ديكارت، وادّعى ان الفكر الذي هو اصل العقل عند ديكارت والامتداد الذي هو أُس المادة لديه. انما هي صفتان للجوهر الواحد، الذي يأبى الانقسام، فتبدَّى مبدأ الحتمية[١٠] ويقفز بطريقه

فنية هروبية الى «كانط» الذي ارسى علاقة جديدة بين العقل والطبيعة، فالعقل يدرك الطبيعة في نطاق مبادئ اولية يخلّقها تخليقا، وليس لها اي وجود موضوعي حقيقي، ومنها السببيّة والزمان والمكان والرياضيات، وبهذا يكون قد تجاوز ديكارت الذي مازج بين نظرية المبادئ الاولى وواقعيتها، وكان كانط قد استهدى في تشييد فلسفته النقدية مفاهيم الزمان والمكان والحتمية كما بدت في طروحات الفيزياء النيوتنية، التي سرعان ما تصدّعت وتزعزعت على ضوء نسبية انشتين التي وحدت بين الزمان والمكان، والغت المطلق، ثم توالت الاكتشافات الفيزيائية فكانت نظرية الكم التي ترتب عليها عند بعض المفكرين الاستغناء عن مبدأ الحتمية الذي توارثه الفكر البشري عبر مئات السنين[١١].

(٣)

بعد هذا السرد المكثف يشيّد الجابري رؤيته عن العقل، او رؤية سريعة عن العقل، حيث يدعي ان مخاض الثورة العلمية الحديثة التي انتهت بنظرية الكم واخواتها طرحت مفهوماً جديداً للعقل، لقد كان في السابق عبارة عن محتوى (قوانين العقل/ارسطو، الافكار الفطرية/ديكارت. الزمان والمكان والرياضة/كانط)، فيما هو يفضل تلك النقلة العلمية التجريبية الهائلة « القدرة على القيام باجراءات حسب مبادئ»[١٢]. او حسب تعبير احد الفلاسفة المعاصرين «لعب حسب قواعد»[١٣]. والسؤال.... ما مصدر هذه القواعد؟

باختصار، الحياة الاجتماعية...«لقد تعامل اليونان مع الكون، مع الطبيعة ككل يريدون تفسيرها وفهم ظواهرها، فاسقطوا عليها نفس القواعد التي استخلصوها من حياتهم الاجتماعية، اي من تعاملهم الاجتماعي...»[١٤]، ولكن الجابري نفسه يقول في الصفحة نفسها بسطر «٢٩» مايلي« وعندما دشن طاليس النظر العقلي محاولاً تفسير الطبيعة بالطبيعة... بدأ الفكر الفلسفي يستقي مرتكزاته من الطبيعة نفسها لامن اي شئ آخر خارجها، وتلك لحظة بلغت مرحلة الوعي بالذات مع سقراط وافلاطون وارسطو، حيث استخلص هذا الاخير «مبادئ العقل» وبالتالي صاغ منطقه....ومن هنا كان المنطق الارسطي، كما يقول كونزيت: عبارة عن فيزياء اتخذت موضوعاً لها الجسم الصلب، وعندما اخترقت الفيزياء الحديثة جدار «الجسم الصلب» هذا ودخلت عالم الذره، تغيّر الامر تماماً. لقد عجز المنطق الارسطي عن التعبير عن صفات وخصائص الجسيمات الذرّية، واصبح عالم الذرة يفرض على العقل البشري ـ العقل العلمي ـ قواعد جديدة، اي منطقاً جديداً.[١٥]

بل واكثر من هذا ان «العقلانية بهذا الاعتبار تغدو ليس الايمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر»[١٦].

(٤)

يقول الجابري: «انه على الرغم من المنظور الهائل الذي عرفه العقل الغربي منذ هيراقليطس الى اليوم، فان هناك ثابتين اثنين ينظمان خطّ سير ذلك التطور، ويحددان بالتالي بنية العقل في الثقافة الاغريقية الاوربية.

هذان الثابتان هما:

ا ـ اعتبار العلاقة بين العقل والطبيعة علاقة مباشرة من جهة.

ب ـ الايمان بقدرة العقل على تفسيرها والكشف عن اسرارها من جهة ثانية.[١٧]

واين الاله هنا؟!

الاله لايشكل طرفاً ثالثاً في هذه المعادلة، فالاله عند هيراقليطس وانكساجوراس مجرد ناظم العماء الكوني، واله افلاطون من جنس مثله وان كان ضمنها، وعند ارسطو لايعدو ان يكون مطلباً منطقياً، وفي اللاهوت المسيحي تجسّد في المسيح وفي العلم الحديث استبعد الاله وممكن دون ان يعني هذا حذفه ونفيه[١٨].

لقد اعلن النظام المعرفي اليوناني والاوربي الثقة المطلقة بالعقل وقدرته على تفسير الطبيعة، فقد طابق كل من هيراقليطس وانا كساجوراس بين العقل والطبيعة، وادعى جاليلو اننا يمكن ان نقرأ الطبيعة بحروف رياضية التي هي ابداع عقلي خالص، وأسس ديكارت فلسفته على مبدأ البداهة[١٩]

(٥)

والآن حان الوقت لتسليط الضوء على مايبغيه «العقل العربي» « واذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والاروبية الحديثة يرتبط بـ«ادراك الاسباب» اي المعرفة...فان معنى «العقل» في اللغة العربية وبالتالي في الفكر العربي يرتبط اساساً بالسلوك والاخلاق، نجد هذا واضحاً في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي، لمادة «ع.ق.ل» حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الاخلاقي عاماً وضرورياً...نجد هذا الجانب الاخلاقي، القيمي، ليس فقط في الكلمات التي جذرها «ع.ق.ل» بل ايضاً في جميع الكلمات التي ترتبط معها بنوع من القرابة في المعنى مثل ذهن، حجا، فكر، فؤاد... [٢٠]، ويستشهد الجابري هنا بلسان العرب، حيث العقل يعني: الحجر والنهي، وقد سمي العقل عقلاً لانه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، والحجا هو التفطن الى المغالط، والذهن يعني الفهم في اطار الحكم القيمي... وهكذا، ولكن ماذا عن الموضوع في القرآن الكريم؟! يقول الجابري هنا (اما اذا أستشرنا الكتاب العربي المبين، القرآن الحكيم، فاننا سنجد هذا المعنى القيمي المرتبط بكلمة «عقل» ومافي معناها، يعبر في الاغلب الاعم عن التمييز بين

الخير والشر، بين الهداية والضلالة، ولعل ممّاله مغزاه في هذا الصدد ان القرآن لايستعمل مادة «ع.ق.ل» في صيغة الاسم، فلفظة العقل لم ترد قط في القرآن الكريم، وانما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات، فالقرآن يؤنب المشركين لكونهم لايميزون بين الحق والباطل بالمعنى الاخلاقي« لهم قلوب لايفقهون بها، ولهم اعين لا يبصرون بها، ولهم اذان لايسمعون بها، اولئك كالانعام بل هم اضل، اولئك هم الغافلون»... والمعنى القيمي واضح في الكلمتين معاً، وفي نفس هذا المعنى وردت الآية التالية «ان شرَّ الدواب عند الله الصم البكم الذين لايعقلون».... وايضاً « ولاتقف ماليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً»...توضح ان السمع والبصر والفؤاد والكلام، كلمات تؤخذ في مستوى واحد، فهي كلها «آلات» للتمييز بين الحسن والقبيح، وبالتالي فهي كلها تقع تحت طائلة المسؤولية... نعم يمكن ان نلمس من خلال الدلالات المختلفة لكلمة «عقل» والكلمات الاخرى التي في معناها مايمكن ربطه بالنظام والتنظيم، ولكن حتى في هذه الحالة، يظل الجانب القيمي حاجزاً دوماً، فالنظام والتنظيم في المجال التداولي للكلمات العربية المذكورة متجه دوماً الى السلوك البشري لا الى الطبيعة وظواهرها.[٢١]

هذا ملخص الفصل الاول من كتاب «تكوين العقل العربي» للدكتور الجابري، وهو الكتاب الاول من مشروعه الثلاثي في مهمّة نقده لهذا العقل من اجل بعثه والنهوض به، والفصل الذي استغرق اكثر من عشرين صفحة مكرّس باغلبه لاعطاء تصوره عن معنى العقل اساساً، مركزاً على انه لايهدف الى فحص المحتوى والمضمون، وانما الاداء والحركة، فالجابري مهتم بتشريح حركة العقل العربي، اي كيفية تعامله مع الكون، واضعاً القارئ امام جملة من الأواليات باعتبارها منطلقات منهجية لايمكن الحيود عنها، وذلك اذا اردنا حقاً في تصور الجابري ان نحيط وعياً ناضجاً بهذا العقل، بغير تحريكه الى الامام منها: ان دراسة العقل بهذا المستوى من النظر لاتتم بادوات مستعارة من خارج مملكته الثقافية، تلك المملكة التي ترعرع في داخلها وانبثق من خلال تفاعلاتها الذاتية، تتم هذه الدراسة في سياق هذه التوليفة، في سياق النشأة المعرفية للعقل[٢٢]، ومن المرتكزات المنهجية الاساسية عدم الفصل بين الفكر كاداة والفكر كمحتوى[٢٣] فان معالجة العقل العربي ينبغي ان تسير في مسارب هذا التشكل الثقافي العربي[٢٤]، ولذا يعتبر الجابري المستشرقين غربيين اوربيين في دراستهم للشرق، ذلك لانهم تناولوا عقله وثقافته وحضارته على ضوء ثقافتهم وحضارتهم، فيما يعتبر الفارابي، عربياً في دراسته للفلسفة اليونانية لانه فكر بها عربياً[٢٥].

(١)

مدى الوفاء بالمنهج؟

سؤال اولي يطرح نفسه: كم كان الجابري وفياً لروح منهجه؟! كم كان متطابقاً مع جوهر وصميم المنهج الذي اختطه لنقد العقل العربي؟!

نطرح هذا السؤال لان الوفاء للمنهج المقترح هو المدخل الرئيسي لسلامة التواصل مع المهمة او الغاية التي تحمل اعباءها، فان الجابري مارس عملاً نقدياً جباراً، بالارتكاز على رؤية منهجية اولية، حدد بوضوح معالمها الرئيسية، فهل نقد العقل العربي بالاستناد الى ادوات هذا العقل وآلياته؟! هل باشر تشريح اداء العقل وحركته انطلاقاً من ارضيته ومناخه؟ ذلك ان الجابري يركز بان دراسة أي ثقافة ينبغي أن تحصل من الداخل، ان استعارة الاداة الناقدة امر خطر ينأى بالنتائج بما يتطابق مع الخلفية الحضارية والهوية الثقافية لتلك الاداة المستوردة، ولهذا كان الفارابي عربي النتيجة في قراءته للفلسفة اليونانية بنص الجابري نفسه.

ان العقل في المنظور العلمي المعاصر «قدرة على القيام باجراءات حسب مبادئ»، فهو ليس وظيفة نفسية، ليس قبولاً سلبياً ولااستجابة، يسمو على الرغبة والانفعال، انما هو «لعب حسب قواعد» وهذا التصور افرزته تطورات المفاهيم العلمية الجديدة[٢٦]، مثل اللاحتمية والنسبية، وما استقر عليه الفكر الاوربي المعاصر ـ اجمالاً ـ من نفي لاي معارف مطلقة سابقة على التجربة، والاكتفاء بمبادئ قبلية ذات منحى او طبيعة وظيفية يغلب عليها مهمة النظم والترتيب....الشئ الذي نهدف اجلاءه هنا.... ان الجابري تسلح بهذا المعنى للعقل واقتحم مسيرة العقل العربي بهذه الاداة الغربية على مملكته، المتطفلة على مسيرته، فيما الجابري ذاته يقول « ان وجهتنا الوحيدة هي التحليل «العلمي» لـ «عقل» تشكل من خلال انتاجه لثقافة معينة، وبواسطة هذه الثقافة نفسها، الثقافة العربية الاسلامية[٢٧] ولكن الجابري دخل هذا المجال بمفهوم القطيعة المعرفية وغيرها من مفاهيم الابستملوجية التي تبنت معالجة المعرفة ونحوها بعيداً عن الفلسفة ومنهاجها!!

اذن الجابري لم يكن وفياً لمنهجه في دراسة هذا العقل، كان كالمستشرق بالنسبة للثقافة العربية او كالفارابي بالنسبه لارسطو، هذا بغض النظر عن مدى موضوعية المفهوم الابستمولوجي للعقل، فتلك مسألة اخرى، وهي خاضعة لنقاش عسير وصعب وشاق في داخل اروقة الفكر الغربي المعاصر، ولعل من ابرز دواعي هذا النقاش المعقد ان تدعو الابستمولوجيا الى دراسة العلم في تطوره في اشكاله الاولية التي ابتدأ منها عبر مسارات وفصول متقاطعة تلغي كل علاقة بين قديم وجديد داخل تاريخها بالذات[٢٨]!! وبمعيار المعاصرة، اي على ضوء المرحلة الناجزة

من حركة العلم!! وبهذا تقع الابستمولوجيا بفخ القيم القبلية، وتكرر مأساة الفلسفة العقلية في تفسير المعرفة.

نعود للقول ان الجابري هنا كأنه «باشلار وبياجيه» في تشريحه للعقل العربي.

(٢)

التطابق المفقود

لقد كان الجابري في استعراضه حركة الثقافة اليونانية والاوربية المعاصرة من اجل تحديد العقل في داخلها...كان انتقائياً بشكل فاضح، لقد تجوهر التمديد بذلك التماهي المطلق بين العقل والطبيعة، لقد تبدّى من ثنايا استعراضه بل وبصريح النتيجة ان العقل هنا يعني ادراك الاسباب!! وغريب هذا التصافق عند الجابري بين ذلك التماهي او المعادلة التي تساوي بين العقل من جهة وادراك الاسباب من جهة اخرى، اذ المسألة مصطنعة وغير مستوفاة شروطها، سواء على صعيد الفهم او الدليل، ودعوى ملقاة بشكل عفوي، خاصة ان مفهوم السببية تعرض الى هزّه عنيفة في ضوء فيزياء الكم، وقد تجرد كثير من العلماء والفلاسفة لانقاذه من محنته، ومهما يكن من امر، فان الجابري مارس عملية القفز المصنوع وهو يستعرض مسيرة الفكر اليوناني والاوربي لاثبات التوافق بين العقل والطبيعة في ذلك الفكر!! ومن غريب استشهاده بان يلجأ إلى فلسفة «كانط» وفي حقل نظرية المعرفة، حيث يدعي -فيما يدعي- ان السببية والمكان والزمان عبارة عن مبادئ غير تجريبية، ولّدها العقل بقدرته الفائقة لاجل ان يؤطر بها التجربة الطبيعية، وعليه فان هذه المبادئ ليست انعكاساً للعالم ابداً، ومن هنا ضاع التطابق بين العقل والطبيعة. ومن المعلوم ان كانط وضع فلسفته رداً على من انكر السببية، وقد تجسّد هذا الموقف بدرجة صارمة عند دافيد هيوم الذي رفض السببية تصوراً وتصديقاً الامر الذي يؤدي الى الغاء العقل في فكر الجابري، لانه ربط عضوياً بين العقل وادراك الاسباب كما مرّ بنا سابقاً، والتوافق بين العقل والطبيعة يحتم القول بموضوعية العالم، سواء كان مادة او حركة او روح، فيما الفلسفة المثالية التي تمثل مكانة في الفكر الغربي تحيل العالم الى مملكة الادراك المحض، والمثالية بمستواها المطلق او النسبي تحذف واقعية الوجود او تختزلها بدرجة معينة، وقد تحاشى الجابري الاشارة الى السفسطة في تاريخ الفلسفة اليونانية، والمثالية في الفلسفة الاوربية التي مازالت تتمتع بقوة وصراحة، فهي لم تودّع امانتها عند بيكون وباركلي وكانت وغيرهم، بل استمرت حتى كتابة هذه السطور، ويمثلها الان فلاسفة كبار في المانيا وانكلترة وغيرها...فان الجابري تعمد عدم الاشارة ولو من بعيد الى هذين التيارين المهمين في سيرة الفكر الغربي، لان ذلك لاينسجم مع النتيجة التي ثبتها مسبقاً.

في محاولة للوفاء بالمنهج المبتسر، الناجز، يقرر الجابري ان «العقل» في القرآن الكريم يعبّر «في

الاغلب الاعم عن التمييز بين الخير والشر، بين الهداية والضلال، ولعل ماله مغزاه في هـذا الصـدد ان القرآن لا يستعمل مادة ع.ق.ل في صيغة الاسم...

وفي الحقيقة وليس من باب الشطارة اللـغوية: ان النـص السـالف يـؤكد اسـتخدام العـقل في اللسان العربي في غير الدائرة التي حبسه فيها الجـابري نـفسه، فـان قـوله « في الاغـلب الاعـم» يؤسس مجالاً آخر لا ينتمي الى مصاديق هذه المساحة، والاّ ماذا نفهم من ذلك؟! وهو ليس استثناءً بل مجال. ولاصدفة بل تاريخ، ولافلتة بل استعمال، وكل ذلك ينطوي على اقرار وامضاء، ومن المؤكد أنها لم تكن عن سهو بقدر ماكانت عن معاناة قاسية كابدهاالجابري وهو يعاين الأستخدام النظمي لكلمة العقل في تضاعيف الطبيعة كموضوع قابل للفهم والتغيير، وقد اسـتطاع هـذا المكـبوت أن يفصح عن مخزونه بلغة مضغوطة وخفيّة، ولأجل أن يستدل على تصوره لمعنى العـقل في الكـتاب الكريم اطار قيمي وجداني معياري، يستشهد بثلاث آيات قرآنية!! فيماكان عليه ان يستقرئ المزيد من هذه الشواهد والتي بلغت اكثر من (..٧)آية فيها دائر للعقل أومقتربه باتصال وثـيق ومـباشر بالطبيعة باعتبارها نظماً وضبطاً ودقة واحكاماً، واعتقد ان فكرة (القدر) المبثوثة في القرآن تـتصل بقابلية العقل على تفسيرها في منظومة من دلالات التقنين والتدبير، ومن اروع مايستلفت النظر في القرآن هو استعمال العقل على وزان الفعل وليس الأسم،ففي ذلك توكيد على ان العقل عملية رصد ونظم وحساب، وبالتالي حركة من المعلوم الى المجهول، اي عملية اكتشاف، اي تماماً عكس مايقوله الأستاذ الجابري. والقرآن يقدم معلومات نظميّة عن الكون، ويطالب العقل بانتاج المعرفة من هذه المعلومات، وبذلك عبرّ عنه بصيغة الفعل، أن أنسقة النظم والتفاعل الكونية التي يـوفرها القـرآن للعقل،تعكس رؤية القـرآن للـعقل بأنـه ذو مـنحى اسـتدلالي، وهـي ليست مـطروحة للـعبرة الأخلاقية، وأذاكان لهذه العبرة موقع من هذا الطرح فهي نتيجة مترتبة على هامش الدلالة الكونية لهذا النظم المحسوب حتى رقمياً (وكل شئ أحصيناه عدداً).

من العسير جداً ان لم يكن من قبيل المـبالغة ان ندعي ان امضاء القرآن بان كل حدث أو شئ أو ظاهرة محسوب رقمياً وموزون وذو صلة بغيره وأنه قابل للمعرفة والوعي والأكـتشاف وأنـه ذو عمل وظيفي كوني... من المبالغة ان ندعي ان كل هذه الامضاءات ذات طبيعة قيمية معيارية، وأنها من ايحاءات التعامل الاجتماعي[٢٩] الذي كان يسود حياة أهل مكة والمدينة !! ولذا فان اسـتعمال القرآن لكلمة (عقل) ومقترباته كانت اكبرمدى واعمق ثراءًمن الاسـتعمال المـعجمي، ومـااكـثر مانلتقي بهذه الظاهرة في الكتاب المجيد، كما هو في كلمة الزكاة والصلاة وغيرها من المفردات، وكان على الجابري ان يتفحص كل استعمالات العقل في الكتاب العظيم ومايتصل بـه مـن (نـظر وتـدبر ورؤية وشعور واحساس ودراية وفقه ووعي وعلم وادراك وخبرة...) حيث التـق كـاتبنا بـاربع

مقتربات (ذهن، فكر، حجا، فؤاد).وفي الحقيقة ان الانسان ليصاب بالدهشة وهو يتصور ان كل هذا التراث العربي الضخم، انما هو نتاج عقل محكوم بالمعنى المعياري، ولو كان الامر صحيحاً لمااستطاع الفلاسفة العرب ان يشرحوا ارسطو، ولا أمكنهم ان ينقدوا منطقه، وأرسطو عند الجابري يمثل العقل غير المستقيل[٣٠]، هذا فضلاً عن ان النظرة الابستمولوجية للعقل نفسها محل نظر ناقد في اروقة الفكر الغربي بالذات.

يقول الاستاذ الجابري (...في الثقافة العربية الاسلامية يطلب من العقل ان يتأمل الطبيعة ليتوصل الى خالقها: الله...في الثقافة اليونانية - الاوربية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة او على الاقل ضامناً لصحة فهمه لها...) (ص ٢٩)، وفي الحقيقة أن الثقافة الاسلامية تطالب العقل بتأمل الطبيعة دلالة على الله، من حيث هي نظم، اي ان العقل يكشف الطبيعة أولاً ثم يفسر الاكتشاف بالسبب الاعلى باعتباره آخر العلل، وهذا المنهج يضمن مساحة الاتصال المباشر بالطبيعة لتلمس مواقع نظمها، ونؤكد ان مايطرحه القرآن من حقائق عن هذه الطبيعة بين يدي الانسان انما كمعلومات لانتاج المعرفة، وليس كشئ نهائي، أي كنموذج في الانتقال من النظم الى مبدعه، فيما تستعين الثقافة اليونانية - الاوربية بالله لفهم الطبيعة.

فالعقل لايباشر الطبيعة هنا، انما يتحايل عليها،يستعين بافتراض يذلل له صعوبة الاقتحام المباشر، طريقة ذرائعية في فحص الطبيعة، ذرائعية منهج، فلا واسطة بين العقل وتأمل الطبيعة الاّ المباشرة في ثقافتنا، فيما هناك واسطة بين الاثنين في الثقافة اليونانية - الثقافية،هذا اعتماداً على امضاء الجابري نفسه كما هو في النص السابق.

قال تعالى (قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق). (ولينظر الانسان مم خلق).

فهنا مساحة عريضة لفحص الطبيعة، لاكتشاف حركتها، ثم الانتقال من هذه الحقائق التي سوف نحصل عليها الى سببها النهائي. قال تعالى (وجعلنا في الارض رواسي ان تميد بكم). وهو مثال على تحصيل النظم في الطبيعة من خلال ممارسة التفكير في تضاعيفها.

اذن الطبيعة موضوع فحص،انها غاية ووسيلة، غاية بلحاظ اكتشافها بالذات ووسيلة لاستشراف السبب الذي يكمن وراءهاككل...فيما الحضارة اليونانية / الاوربية تتوسل بوجود الله كفرض «مطلب منطقي لفهم الطبيعة»[٣١]!! العقل في ثقافتنا يستوعب الطبيعة من خلال الطبيعة ذاتها ثم يرتب على هذا الفهم نتائج ميتافيزيّة، فيما الله مَعْبر العقل اليوناني / الاوربي لمعرفة الطبيعة... هذا هو منطق الجابري في روحه البعيدة وجوهره الحقيقي، او مايؤدي اليه منطقه في التحليل الأخير، وهو لصالح العقل الغربي وليس ضده.

يطرح القرآن الكون (موضوعة) للعقل على شكل انحاء مثل (الخلق، الايحاء، الذرء، التسوية،

التقدير، الجعل، النشأة، البرئ، الفطرة،...) وهذه المفردات تعبر عن انحاء وانماط من التواجد على ساحة الكون، كما ان القرآن طرح موضوعات كونية كثيرة للعقل، وذلك من خلال العلاقة بين المتغيرات (الماء والارض والنبات، الجبال،واستقراء الارض،الرياح وعملية التلقيح...) والعقل الذي يطالبه القرآن بأعمال ادواته في هذه الموضوعات،ليس هو العقل الذي يقهر الشهوة، ولاالعقل الذي يردع صاحبه من الخطأ الشرعي او الاجتماعي،فهذا عقل يأتي ويروح من خلال التربية الاجتماعية، من خلال النسيج الحياتي العام، بل هو العقل العضوي المكتشف، العقل الذي يستحدث بنيات منطقية اولى لتحليل الكون (بغض النظر عن ماهيات هذه البنيات وصحتها او خطئها) وأنحاء الوجود المشار اليها سابقاً، لاتعبر عن اتجاهات أخلاقية او معاني روحية جمالية،بل هي اشارة الى درجات من الوجود، بدلالة تعاقبها في بعض الاحيان (الذي خلق فسوى)،(خلقك فسواك فعدلك)، (... خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً).نعم في القرآن - كتاب العربية الأكبر - جاءت كلمة العقل ذات المنحى المعياري، ولكن ايضاً ذات المنحى الاستدلالي، الالي، الاداتي، الذي ينفذ الى ظواهر الطبيعة، وانسياقاً مع هذا الاتجاه وجه العقل الى انحاء الوجود وخصائص الموجود (الوزن، الطعم، الرائحة، اللون، الشكل، الحركة) فهو عقل علمي أداتي وليس عقلاً معيارياً اخلاقياً.ومقارنة بسيطة بين العقل في المعجم والعقل في بعض الآيات يكشف عن الفارق الجوهري بين الاستعمالين، فهو في المعجم معنى حذر، يحمل صفة الكبح والاحجام،صفة الامساك والحبس، اما في القرآن فهو شئ اخر رغم اتفاق التسمية، اذ هو يقتحم الاسرار ويتابع المجمل كي يفصّله، وينفذ الى الغامض كي يوضحه، ويجمع المعلومات كي يصل الى نتيجة مترتبة، وان تطبيق معنى العقل في اللغة على معناه في القرآن وفي غير القرآن بشكل حرفي آلي نقلي ميكانيكي ليس صحيحاً في كثير من الاحيان، لأن معنى الكلمة يرتبط بتجربة الاستعمال وظروفه وحالات المستعمل وليس بالمعجم وحسب ولابد من الاحاطة العميقة والواعية والشاملة بكل هذه المقتربات قبل اعطاء القرار النهائي في مثل هذه الامور.

ان معنى العقل في الكتاب المجيد من استعراض الآيات الكثيرة اوسع من المدى الابستمولوجي... فهناك العقل بمعنى القوة الداركة المفكرة، وهناك العقل الزاجر والراشد، وهناك العقل بمعنى مجموعة القواعد التي تستخدم لتقييم الاشياء والسلوك والتصرفات...وعندما تسلح الجابري بالمفهوم الابستمولوجي للعقل، ودرس العقل العربي على ضوء هذا المفهوم وقع في فخ النظرة القبلية، بل، السلفية، وكرر جريمة المنهج الجاهز كما في استرشاد واستهداء المادية التاريخية في فحص التاريخ العربي الاسلامي.

(٣)
مسألة بناء المنظومات

وهو يؤسس او يطرح منهجه يقول (والعقلانية... ليس الايمان بمطابقة مبادئ العقل مع قوانين الطبيعة وحسب، بل الاقتناع بكون النشاط العقلي يستطيع بناء منظومات تتسع لتشمل مختلف الظواهر. وبما ان التجربة هي وحدها التي بامكانها ان تفصل في مسألة المطابقة التي اصبحت تعني التحقق تجريبياً، فان العقلانية المعاصرة هي عقلانية تجربية وليست عقلانية تأملية...) ص ٢٥ وقد امضى النص مؤسساً به.

وفي الواقع: ان العقل يستطيع ان يتبنى فروضاً من عنده، ومن ثم ينشئ مجموعة صروح علمية او معرفية على تلك الفروض المتصورة وذلك حتى اذا كانت تلك الفروض عارية من اي مصداق واقعي خارجي فهذا يدخل في قابلية العقل كقوة خلاقة مبدعة، ولعلها تعود بنا القهقرى الى نظرية بعض الفلاسفة المسلمين الذين يعدون النفس منشئه للصورة العلمية اكثر من كونها كاشفة!! وقد نشأت الهندسات اللاّ اقليدية من فروض لاتنتمي الى فضاء ومجال هندسة اقليدس التي اعتقد البعض انها النظم الهندسي الوحيد والأبدي في تاريخ الفكر الانساني. والجابري في طرحه المنقول السابق، يريد الغاء كل معرفة سابقة على التجربة في تأسيس وتشييد منهج التعرف على الاشياء، ويحاول مصادرة اي ثوابت في سياق الفاعلية العقلية لتحصيل المعرفة، انسجاماً مع الاتجاه الابستمولوجي والذي ركزه (بياجيه) في دراسته لنمو المعرفة، فالمعرفة في نشوئها وتطورها لاتعتمد على مبادئ اولية، ولا يولد الطفل وهو يحمل نفساً بريئة من اي انطباع، ان هناك وقبل كل شئ دماغ يمر عبر مراحل تؤهله للادراك بواسطة التفاعل الحي مع العالم الخارجي قبل مكوناته، هذا العالم الذي ينعكس على الذهن فيتحول الى بنيات عقلية يحاكم بها الانسان الواقع مرة اخرى. ومن الملاحظ ان هناك فهماً خاطئاً للمبادئ الأولى، فهي ليست موروثة ولامغروسة على شكل صور علمية داخل النفس الانسانية، بل هي ليست فطرية، وتسميتها بهذا العنوان مجازاً عند بعض المفكرين للاشارة الى انها اسبق من التجربة، والسبق هنا ليس زمنياً ولااجرائيا وانما هو سبق بالرتبة او سبق منطقي، ذلك ان السببية...مثلاً تنظم العملية التجريبية، فهي اسبق منها، وحتى القول بالتناقض يبقى مبدأ يؤطر الظاهرة المعرفية مادام يتسم بالكلية والعموم في تصور الماركسيين، فهو الذي ينظم المعرفة ويقنن حركتها، وعليه تكون التجربة في حاجة ماسة اليه. واولوية بعض المبادئ تعبير عن حضورها في الذهن من خلال رصد الواقع او تحصيل مجموعة تصورات تتوقف عليه المبادئ المذكورة.

نعود الى قدرة العقل على بناء المنظومات، فنقول: ان اي منظومة من الافتراضات بغية انشاء هيكل معرفي متسق ومتعاضد، لايمكن ان يستقيم اذا لم يضمن مسبقا عدم تناقض هذه الافتراضات، مما يؤكد الحاجة الى هذا المبدأ حتى في هذا المجال، ويؤكد استمراره في صلب تكوين المعرفة الانسانية، ويسلط الضوء على ارتباك الرأي الذي يقول: ان هذا المبدأ وغيره هو حصيلة وضع اجتماعي معين وليس حقيقة معرفية سارية.

(٤)

الخلط بين الاداة والمضمون

لقد آل الجابري على نفسه ان ينقب في آليات العقل العربي، في كيفية تعامله مع الاشياء، وهو ماأطلق عليه تبعاله (لالاند) بالعقل المكوّن او العقل السائد، وأكد مراراً انه لاعلاقة لي بالمحتوى والمضمون، فهو اذن مهتم بآليات هذا العقل، والمقارنة بين العقل العربي من جهة والعقل اليوناني والاوربي من جهة قائمة على هذا الاساس، اي بلحاظ الاداة المنتجة للفكر والثقافة والمعرفة، وفي الحقيقة ان النسبة الغالبة على مشروع الجابري في جزئه الاول والثاني هو تسليط الضوء على المحتوى، فالبيان والعرفان والبرهان انما تحشد مضموناً، ومهما يكن؛ فان نظرة فاحصة على الفصل الاول من كتاب (تكوين العقل العربي)الذي اعده كمدخل اساسي لتكريس هذه الرؤية تكشف عن تشوش وارتباك بين الاداة والمضمون، فقد سطر لنا نظرية هراقليطس الذاهبة الى انتظام الكون بواسطة (اللوغوس) وذرات اناكساجورس، والقوة المنظمة لها وقانونية الكون وانظباطه عند ارسطو وثنائية الوجود في استحداث ديكارت وجوهر اسبنيوزا ونظرية النسبية في فيزياء انشتين ثم نظرية الكوانشا... والسؤال:ان هذه الافكار(مضامين) ام (ادوات)؟!ان القول بان لكل من الجسم والروح جذراً خاصاً به يعبر عن مضمون وليس عن اداة معرفية في تحليل الوجود، والادعاء بان الوجود ينتهي الى الجوهر الذري انما هو محتوى وليس طريقة تفكير، والادعاء بان الوجود يسوده النظام فكرة ورؤية(فلسفية) سابقاً (وعلمية) حالياً... ان هذه الطروحات عبارة عن نتائج آلت اليها طريقة نظر معينة استندت الى مبادئ في التفكير والاستنتاج، فمن السهولة التفريق بين اسلوب (قياس الغائب على الشاهد) وبين الايمان بان الكون في تحليله الاخير يعود الى الجزء الذي لايتجزأ. والجابري خلط بشكل صارخ بين الاداة والمضمون، رغم انه كان حريصاً على الفصل بينهما لغاية منهجية كما يقول، فان القياس طريقة تفكير، فيما انتظام الكون محتوى.

ومما يستلفت النظر حقاً ماقاله الجابري في صدد المنهج (...ان... التميز الذي نقيمه نحن اليوم بين الفكر كاداة والفكر كمحتوى، تمييز مصطنع تماماً) ص ١٢، ولكن رغم هذه العلاقة بل الوحدة بين

الاداة والمحتوى نجد انه يفصل بينهما، حيث يقول (...وعلى الرغم من اقتناعنا بان الفكر وحدة لاتتجزأ، اذ ليست هناك قوة مدركة معزولة عن مدركاتها، فان التمييز بين الفكر كاداة والفكر كمحتوى ضروري لنا...اننا...نلحُّ على ضرورة هذا التمييز، فنحن انما نصدر في ذلك عن اعتبارات منهجية) ص ١٢، والنتيجة التي نخلص اليها من التركيب بين هاتين القضيتين ان منهج الجابري مصطنع لانه استمد اجراءه وتأسيسه من روح غير طبيعية ولامنطقية، بل ان هذا المنهج يقوم على التعسف، ذلك (ان التداخل الصميمي بين الفكر كاداة والفكر كمحتوى واقعة لاجدال فيها) ص ١٢، فكيف يتم الفصل؟! وما هي أداة الجابري في التمييز بين اداة الفكر ومحتواه؟ وهل هي الاخرى مسألة مطروحة للنظر ام لا؟! وماهو دورهذا التعسف في الفصل على النتائج المستخلصة؟!، وهل يستعين الجابري بالعقل الابستمولوجي في عملية الفصل المعقدة هذه؟! كل هذه الاسئلة او المشاكل تجاوزها الجابري ولم يتطرق اليها ابداً، مع انها من صميم عمله الذي اضطلع !! ولعل اهماله كل هذه المقتربات هو الذي اوقعه بذلك الخلط بين العقل كاداة والعقل كمحتوى وهو يستعرض تاريخ الفكر اليوناني والاوربي كما مر بنا سابقاً.

(٥)

العقل والمعقولات

ويشير الجابري الى ان الفلاسفة القدماء كانوا يلحون على التمييز بين العقل والمعقولات لغايات ميتافيزيقية تتصل باثبات المفارق او نفيه، ص ١٢، ويبني على هذا التقرير افكاراً وتصورات، وسواء كان من حق هؤلاء الفلاسفة مثل هذا الموقف ام لا، وسواء كان امضاء الجابري صحيح او لا، فان الفلسفة الاسلامية على يد صدر المتألهين الشيرازي خطت خطوات عملاقة على هذا الصعيد، وذلك بانشاء نظرية عميقة في ترتيب العلاقة بين العقل والمعقول، سواء كان المعقول من البديهيات او النظريات، ولب النظرية يقوم على الاتحاد بين العقل والمعقول، ثم قال باتحاد العاقل والعقل والمعقول، وان هذا الاتحاد هو آية الوحدة الوجودية وذروتها في متن التحقق الفعلي، فالمعقول يتجسد عقلاً، ويعبرون عن المقولة في بعض الاحيان بـ(اتحاد العالم والعلم والمعلوم)، وقد رتبوا على ذلك جملة حصائل فكرية مهمة منها: استحالة وراثة النبوة والفكر. وكان الاولى بالجابري ان يطلع على هذا التطور العميق الذي وصل في بنية الفكر الفلسفي الاسلامي.

نقد أواليات الجابري

أ ـ النقد اللاموضوعي

النموذج الاول: المختار الثقفي

يقوم مشروع الدكتور الجابري على اساس نقدي في الدرجة الاولى، نقد العقل وخط الانسقة السياسية التي كانت تطبع المجتمع العربي الاسلامي، ومن البديهي ان مشروعاً كهذا يستوجب الدقة في الاحكام، وهذا بدوره يتطلب امعان النظر في النصوص سنداً ومضموناً وايحاءً، والجابري يعلم ان اكثر المسائل التي تحتاج الى التوقف والتريث هي مسألة اتهام الآخر بالزندقة والكفر، خاصة لدى كتاب الفرق والمذاهب، ويفرض هذا التوقف نفسه بقوة اذا كان الاتهام مصوباً الى شخصية خرجت عن المألوف السياسي واذا ماقام بثورة او حركة من شأنها زلزلة الوضع السياسي القائم، ان تهمة الكفر وما يتصل بها يجب ان تخضع لمزيد من الدرس والتقصي، والمختار رجل صاحب مشروع سياسي، وقد عرّض الكيان الاموي للاهتزاز، وهو ذو ميول شيعية مبكرة وقد امعن قتلاً برموز فاجعة الطف، وهم اعوان الامويين واعمدتهم في الكوفة، ورفع من شأن الموالي، الامر الذي سبب غضب الاشراف، وطرح محمد بن الحنفية رمزاً سياسياً كبيراً في قبال ابن الزبير في مواجهة مروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان... ومن الطبيعي ان شخصية كهذه لابد ان تتعرض لسهام النقد حقاً وباطلاً، ولابد ان تحوم حولها الاقاويل بين قادح ومادح، وعليه فهي اولى من غيرها ان تكون محل دقّة في النظر والحكم، و الدكتور الجابري لم يراع كل هذه الحقائق المهمة، وقد غاب النقد في عمله عن المختار، وكان يتحدث عن هذه الشخصية بنفس لغة الذهبي وابن كثير والشهرستاني وابن حزم، أي من دون التفات الى اعتبارات التاريخ ومشاكله، واذا كانت هناك بعض ملامح النقد لدى الجابري في حديثه عن قضية عبد الله بن سبأ، فان هذه الملامح تغيب تماماً مع المختار!!...ان قراءة مشروع الجابري عن المختار يكشف عمايلي:

اولاً:

ان الجابري في حديثه عن المختار لم يشر الى ايّ نص تاريخي يتضمن موقفاً ايجابياً من المختار، خاصة ان بعض هذه النصوص يعتبر شهادة مهمة وذات مغزى وذلك تبعاً لظروفه وملابساته، فهذا ابن اعثم الكوفي «ت ٢١٤» صاحب كتاب الفتوح لم ينظر الى المختار بتلك النظرة السلبية السائدة لدى ابن كثير مثلاً بل هو ممدوح لديه في كثير من ممارساته واعماله، والفخري يقول عنه «كان رجلاً شريفاً في نفسه عالي الهمة كريماً»، والاهم من ذلك شهادة زوجتيه فيه، فقد روى المسعودي ان مصعباً اتي بزوجتين من زوجات المختار، احداهما بنت سمرة بن جندب، والثانية بنت النعمان بن بشير الانصاري وطلب منهما البراءة من المختار بعد ان قتله فقالتا:«كيف نتبرأ من

رجل يقول: ربي الله؟ وكان صائماً نهاره قائماً ليله، قد بذل دمه لله ولرسول الله في طلب قتلة ابن بنت رسول الله «ص» واهله وشيعته، فامكنه الله منهم حتى شفى النفوس، فكتب مصعب الى اخيه عبد الله بخبرهما وماقالتاه، فكتب اليه: ان هما رجعتا عما هما عليه، وتبرأتا منه، والاّ فاقتلهما، فعرضهما مصعب على السيف، فرجعت بنت سمرة ولعنته وتبرأت منه، وقالت: لو دعوتني الى الكفر مع السيف لكفرت، اشهد ان المختار كافر، وأبت ابنة النعمان بن بشير، وقالت شهادة أُرزقُها فاتركها؟ كلا، انها موتة ثم الجنة والقدوم على الرسول واهل بيته...».

ان هذا النص التاريخي في غاية الاهمية، لانه شهادة عن قرب وفي ظروف تؤكد صدقها، وان لا اريد هنا ان ادفع عن المختار كل مايقال عنه بهذه الشهادة، ولكن يجب ان تؤخذ بنظر الاعتبار ونحن نقيم هذه الشخصية عملاً بقانون التاريخ واخلاق البحث العلمي الموضوعي، والاّ لماذا نتمسك بشهادات وادعاءات الطرف الآخر دون غيره؟! والجابري اهمل كل نص لصالح المختار حتى اذا كان هذا النص يفرض اهمية كالذي نحن فيه.

ثانياً:

لم يشر الجابري في مشروعه النقدي الى اي عمل ايجابي لصالح الانسان في حركة المختار، فقد اجمع المؤرخون ان المختار انصف الموالي، واستحق ثناء الكثير من الكتاب المعاصرين بسبب هذه المواقف، وانا اشير الى هذه النقطة لان الجابري رفع من شأن الخوراج لطرحهم شعار« الخلافة من حق كل مسلم» رغم أن الخوارج حكموا بالموت على كل انسان يخالفهم عقيدياً ومبدئياً، اي حذفوا حق الآخر في الحياة بسبب الخلاف العقيدي. ليس من ريب ان سياسة المختار بانصاف الموالي تجسد اجراءً اسلامياً اصيلاً، بل هي عند البعض «محاولة اولى نحو اقامة المجتمع الاسلامي القائم على الايمان لا على رابطة الدم وشرف المحتد»، ويمثل هذا الرأي لفيف جاد من الباحثين العرب والاجانب وقد اغفل الجابري هذه النقطة المشرقة تماماً في مشروعه النقدي!! ولذا فمن حقنا ان نتساءل عن الاسباب الخفية وراء هذا الاغفال، ولماذا لايستحق المختار بعمله هذا اطراء الجابري وثناءه كما حصل مع الخوارج حيث وسم حركتهم بالتنويرية؟! وقد سجل ذات الموقف من المعتزلة...لايمكن تفسير هذه المفارقة الاّ بالحقد على المختار، وعلى اتجاه اسلامي معين يتصل باهل البيت والقاعدة الشعبية العريضة التي تؤمن بهم.

ثالثاً:

مارس الجابري في عمله سياسة النص الانتقائي وليس النص المخدوم، وهنا نضرب مثلاً سريعاً نوضح هذا المنهج المغلوط الذي اتبعه الدكتور الباحث...

كان للمختار في لحظاته الاخيرة كلام يتعلق بهدف تحركه، وقد اختلفت المصادر في فحوى

ومضمون هذا الكلام، وفي مثل هذه الحالة على الباحث ان يكون حذراً في اختيار النص لانه لايملك الحرية الشخصية في هذه العملية، وانما هو محكوم بما تفرضه احوال النص المتكثرة، ومصادره المتنوعة، الاّ ان الجابري عمد الى الاستشهاد بالنص الذي يؤكد رؤيته المسبقة عن المختار، تلك الرؤية التي لاتخرج عن كون المختار طالب دنيا وسلطان، ولايحمل في ضميره أية نزعة انسانية، ولم يهدف أية غاية عالية، رغم انه بادر الى امضاء خطابه السياسي على رفض الواقع بمجرد انتصاره على ابن الزبير، سواء على صعيد تصفية الرموز التي ضلعت بقتل الحسين او برفع السيف عن الموالي والضعفاء.

جاء في الطبري «...انما انا رجل من العرب، رأيت ابن الزبير انتزى على الحجاز، ورأيت نجدة انتزى على اليمامة ومروان على الشام، فلم اكن دون احدٍ من رجال العرب، فأخذت هذه البلاد فكنت أحدهم، الاّ أنّي طلبت بثأر أهل بيت النبي عليهم السلام اذ نامت عنه العرب فقتلت من شرك في دمائهم، وبالغت في ذلك الى يومي هذا...»، ويعلق الجابري على هذا النص «...ذلك هو الاعتراف الذي ادلى به المختار بن ابي عبيدة الثقفي في حوار بينه وبين احد اصحابه في آخر لحظة من حياته وقد نزل من قصره بالكوفة ليواجه بسيفه جند ابن الزبير الذين حاصروه فحارب حتى قتل»، والذي يبغيه الجابري من هذا التعليق الاشارة الى ذرائعية وانتهازية المختار، وان اهل البيت في شعاره كانوا مجرد غطاء او تبرير او وسيلة، وعليه يكون شعاره عبارة عن آلية مؤقتة وليس هدفاً بذاته...رغم ان النص لايحمل هذا المعنى، الاّ ان من الصعب الاعتقاد بان المختار يدلي بمثل هذا (الاعتراف)، وهو على مشارف الموت بسيوف اعدائه بل الاولى ان يؤكد الولاء ويعطيه صك الامضاء لدى صاحبه المذكور وكل الناس، حتى يرحل خالد الذكر طيب الاثر، وماالمانع من ذلك؟! بل هو المتبادر الى الذهن السليم، وهو يوازن بين خسارة لاداعي لها وربح عظيم يزكي الماضي ويصدق الحاضر ويكسب المستقبل، والخسارة هي لعنة التاريخ والربح هو ثناء التاريخ، وليس هناك اي ضاغط يدعو لتبديل احدهما بالآخر، بل هناك ضاغط باتجاه واحد لاغير، هو الظفر بالتاريخ، ولكن المسألة لاتقف عند هذا الحد، وذلك ان ابن اعثم الكوفي يروي مايلي:

(...قال ـ اي المختار للسائب بن مالك الاشعري ـ قد رأيت والله عبد الله بن الزبير على الحجاز وبني امية على الشام ومصعباً على العراق ولم اكن بدون واحد منهم، وانما خرجت اطلب بدماء اهل البيت الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً، وقد والله اشفيت نفسي من اعدائهم وممّن شارك في دمائهم، ولست ابالي بعد هذا كيف اتاني الموت»، اذن لم تكن المسألة في نطاق المحاكمة العقلية وحسب، بل هناك ايضاً التاريخ ونحن نلاحظ في نص ابن اكثم دلالة اقوى وأبين، ولاتحتمل الاّ الفهم المجسد الواضح، فيما ركن الجابري الى نص الطبري دونما سبب راجح، وحمّله

وجهة نظره الخاصة، وليس من ريب ان نصّ ابن اعثم يكشف بوضوح عن مركب السلطة والولاء في ضمير المختار، وهي الحالة التي تصلح معها تجميع النصوص في رؤية معقولة ومقبولة، وهي حاجة نفسها مع هذا الكم من النصوص المتنافية في حق المختار بل في قضية المختار.

رابعاً:

وابرز علامة تشخص مشروع الجابري وهو يتناول المختار هي « السلفية» فقد تقمّص تماماً الشهرستاني في «الملل والنحل» والاشعري في «مقالات الاسلاميين» وابن حزم في «الفصل في الملل والنحل» وابن كثير في «البداية والنهاية»، لقد تعامل مع نصوص هؤلاء في المختار وكأنها لا تحتاج الى اي مراجعة!!، وحوّلها في النتيجة الى كتلة متراصّة من الاتهامات او منظومة متألفة من السلبيات والمآخذ.

يقول الدكتور الباحث (تقمص ـ المختار ـ شخصية الكاهن بل شخصية مُدعي النبوة، مستعيداً نموذج مسيلمة الكذاب، ولكن مع هذا الفارق، وهو انه جعل من محمد بن الحنفية مظلّة يستمد منها الشرعية لحركته خصوصاً امام «اشراف العرب» من الشيعة».

في هذا النص يرى الجابري ان المختار تقمص النبوة على غرار نموذج معين هو «مسيلمة الكذاب»، ولانريد هنا ان نسأل عن مصادر هذا الادعاء، ولاعن القيمة العلمية والتاريخية للنصوص التي استقى منها الجابري هذه الاحكام الضخمة في المختار، وانما نريد ان نقول: ان مسيلمة ادّعى الوحي، ودعا الناس الى الايمان به نبياً مرسلاً، وابتدع سجعاً اعتبره قرآناً، وقد نازل في كل ذلك نبوة محمد «ص» جهاراً وعلناً...هذا هو نموذج مسيلمة الكذاب، فما علينا الّا ان نقرأ مايقوله الجابري في موضع آخر «...لم يعلن المختار رسميّاً عن ادّعاء النبوة، ويقال: ان كيسان صاحب شرطته ومستشاره الخاص هو الذي كان يعلن لاتباعه من الموالي ان المختار يأتيه الوحي...»، وبذلك يناقض الجابري نفسه بشكل واضح، اذ اختفى في النص الجديد نموذج مسيلمة الكذاب، ذلك النموذج العلني السافر، الذي لايخلو من تحدي بل تحدى فعلاً، بل القائم على الدعوة والانتشار، على ان العجب يغمر القارئ عندما يقرر الجابري الباحث بان المختار ادّعى النبوة او تقمصها على طريقة مسيلمة العلنية الصريحة، وفي الوقت ذاته يستمد شرعيته من محمد بن الحنفية علناً!! وهنا التقط باحث عربي هذه المفارقة ليعالج في ضوئها مسألة «نبوة المختار»، وكل مادار حولها وتعلق بها من اقوال واخبار وادعاءات «... وقد اضيف الى المختار انه ادعى النبوة، والواقع ان ذلك بعيد لانه كان يدعو الى امامة محمد بن الحنفية بل لقد كان يدعوه بالمهدي»، ولابد من المنطق المتسق حتى في

حالات الاحتيال السياسي والفكري، فليس من المعقول ان يتكفل «كيسان» نشر النبوة المختارية بين الموالي، فيما المختار «النبي» يتظاهر بالاشراف بشكل آخر، ثم هو يعلن للجميع بانه مكلف من قبل محمد بن الحنفية للأخذ بثأر اهل البيت!! حقاً انها مهزلة البحث العلمي، ومن الواضح جداً ان الجابري يريد ان يضحك على عقول الناس، والاّ اي خبط هذا؟! الا ان اغرب مانصادفه في بحث الجابري هنا اصراره على الاحالة التي تنسجم مع قراره المسبّق واستهانته بالمصادر التي لاتوافق هواه ...تميل كثير من المصادر الى ان المختار لم يدّع النبوة لنفسه وانما نسب اليه اصحابه ان جبريل يأتيه بـ«علم ماسيأتي»، فلماذا لايعتمدها الجابري في احكامه وآرائه الخطيرة؟!

ومثل هذا الموقف يبرهن على نية مسبقة من الجابري ازاء المختار، وليس من ريب ان ولع الجابري بما اسماه بـ«الحفر السيكولوجي» جعل منه هرمسيّاً من الدرجة الاولى، ان الولع في تفسير الاشياء والحوادث على اساس المضمر المخفي وبالركون الى مايتوهمه الباحث خفايا والغاز انما يؤكد هرمسيّة طاغية على ان الجابري بشّر بعمل نقدي فيما (تقمص) هو وفي هذه القضية بالذات احد كتّاب الفرق القدامى، بل فاق غيره من السلفيين السابقين، فهذا ابن كثير الدمشقي تلميذ الذهبي وكلاهما من احقد الناس على المختار، يقول «... وكان ـ اي المختار ـ يُظهر التشيع ويُبطن الكهانة وأَسَرَّ الى اخصّائه انه يوحى اليه، ولكن ماادري هل كان يدعي النبوة ام لا...»، فموقف هذا المؤرخ السلفي اوعى وادق بكثير من اطلاقات الجابري الباحث، وفي خضم هذا الخلط والتشويش يقول صاحبنا ان سجع المختار وافكاره المهدوية « تشكو البنية التي تقوم عليها ميثولوجيا الامامة عند غلاة الشيعة ونظرية الامامة عند المعتدلين منهم»، واذن بناءً على هذا اين يذهب عبد الله بن سبأ؟ وما هو دوره؟ اليس هو الذي ارسى جذور التصور الشيعي في الامامة؟ اليس هو المسؤول عن التمهيد للميثولوجيا الشيعية.

قال الجابري« وهكذا نخلص الى النتيجة التالية: وهي ان عبد الله بن سبأ شخصية حقيقية...نشر فكرة «الوحي»...ثم صار يحوم حول علي بن ابي طالب بعد ان تولى الخلافة، ولكن عندما بدأ يغالي في حقه نفاه الى المدائن، وعندما اغتيل علي نشر فكرة الرجعة والوصية، فكان بذلك الاصل الاول لـ« الغلو» في حق علي، وستقوم على افكاره، هذه جملة اراء و«عقائد» في الامام والامامة اكتسبت طابعاً ميثولوجيا».

من هو الذي زرع البذرة الاولى لهذه الميثولوجيا المدّعاة؟! عبد الله بن سبأ ام كيسان او المختار؟!

نقد أواليات الجابري

ب ـ النقد اللاموضوعي

النموذج الثاني: عبد الله بن سبأ

يقول الدكتور الجابري ان هناك نوعين من النصوص حول هذا الرجل، مايرويه سيف بن عمر والذي ينقل عنه الطبري وغيره والتي بموجبها كان عبد الله بن سبأ بطل التحريض على عثمان (ولا يتحدث عنه بشيئ بعد عثمان...)، وهناك[٣٢] من جهة اخرى (نصوص عديدة متشابهة المضمون تتحدث عن «ابن سبأ» فقط بعد مقتل عثمان)[٣٣]، وبعدها ينتقل بالقارئ الى جولة مع كلا النوعين من النصوص ليدلي برأيه...

(١)

يستعرض نصوص الطبري من دون الاشارة الى سنيّها التي هي سنة ٣٠هجرية، سنة ٣٣هجرية، سنة ٣٥هجرية، ويعلق على ذلك:-

(هذه هي الرواية التي ينقلها الطبري عن سيف بن عمر المتوفي سنة ١٨٠هجرية حول ابن سبأ المحرض على الثورة ضد عثمان.وهي رواية تتخللها ثغرات تطعن فيها، من ذلك:هذا الاخراج المسرحي، يهودي اسلم في السنة السابعة لخلافة عثمان، ثم يتجند في السنة نفسها للتحريض على عثمان. ويقوم بحملة في البصرة والكوفة والشام ومصر، ومنها ايضاًماتدعيه الرواية من تحريضه لابي ذر، وكأن أباذر في حاجة الى هذا المسلم الجديد كي يحرضه على الاغنياء.

ومن ذلك ايضاً: ماتدعيه الرواية من ان عبادة بن الصامت قال لمعاوية: هذا هو الذي حرض أباذر عليك، مع ان المعروف هو ان عبادة نفسه كان يعارض سلوك معاوية... ومعروف ان معاوية نفى أباذر هو الاخر الى المدينة بعد ان استشار عثمان، فكيف يعقل ان يقف معاوية هذا الموقف من صحابيين كبيرين، ويتغاضى عن ابن سبأ، ويتركه يرحل الى مصر، ثم يأتي صاحبنا الى مصر، ويصبح الزعيم الذي يحرض ويوجه ويبث الدعاة، ويرسل الكتب الى الامصار، ثم يأتي الى المدينة مع الثوار ليختفي نهائياً ولاتعود روايات سيف بن عمر الى ذكره[٣٤].

هذه هي مؤاخذات الجابري على رواية سيف، وعلى رغم ذلك لايوافق على ان (ابن سبأ) شخصية وهمية، بل هي حقيقية ولكن مضخمة، ولكي يدخل الى صلب ادلته لتبرير هذا الحكم يمهد (...من الممكن ان يقال: ان هناك محاولة للتخفيف عن مسؤولية الضمير المسلم تجاه جريمة قتل عثمان، ان بعد هذه المحاولة المرفوضة اخلاقياً، سوف لايبقى اثر لسيرة السلف الصالح، ومن هنا كان لابد من «اختراع» عبد الله بن سبأ وتحميله عين الجريمة النكراء...)[٣٥]، ولكن يرفض هذا الاحتمال الذي طرحه ليقول (ومع ذلك سيظل هذا الاستنتاج مجرد استنتاج، بل مجرد افتراض،

ذلك انه اذا استحضرنا الذي قام به في العصر نفسه كل من كعب الاحبار وهو يهودي من اليمن، كذلك وهب بن منبه،وهو يمني ايضاً من اصل فارسي في نشر «الاسرائيليات» في اوساط الصحابة والعامة... فاننا لن نستغرب ان تكون هناك شخصية ثالثة من «مسلمة اليهود» تقوم في ميدان السياسة بسوء نية او حسن نية بمثل ماقام به وهب بن منبه وكعب الاحبار في مجال التفسير والحديث وقصص الانبياء... واذا اضفنا الى ذلك الحاجة الى مثل هذه الافكار لتعبئة مخيال العامة «من الغوغاء والعبيد والاعراب»، هؤلاء الذين سيطروا على المدينة حين الفتنة...سهل علينا ان نقبل مع بعض التحفظات امكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً وقيامه بدور المحرض الايديولوجي لصنف معين من الناس)[٣٦]. هذا هو كلام الدكتور محمد عابد الجابري !

بكل وضوح ان الجابري اعتمد المنطق المجرد اكثر من النصوص، فهو لايستبعد امكانية وجود عبدالله بن سبأ ودوره مادامت مرحلته التأريخية شهدت نماذج (مثله)في ميادين اخرى...اي كعب الاحبار ووهب بن منبه.

غريب هذا المنطق...ولو ان الجابري استند الى نصوص او رواية سيف دونما هذه المحاكمة لكان الاسلوب اكثر معقولية...المسألة المهمة هنا ان رواية سيف لاتصمد امام النقد، سنداً ومتناً وتخالف حقائق تأريخية ناصعة... هذه هي المسألة فيما الجابري يقوم بعملية قياس...علماً ان مثل هذه المقارنة بين عبدالله بن سبأ من جهة وكعب ووهب من جهة ثانية غير علمية ابداً... اذ ليس هناك اي شك في هذين الشخصين، خاصة انهما من رجال الرواية المعتمدين عند اصحاب الصحاح والسنن والمسانيد، وهناك عشرات النصوص التأريخية في صددهما، اما عبدالله بن سبأ فهو في الاساس شخصية تحوم حول وجودهاشبهات كثيرة ولاسباب موضوعية قوية... فأي مقارنة هذه يادكتور؟ وهلا سألت نفسك لماذا الشك بعبد الله بن سبأ دون هذين الشخصين؟

لم يكلف الدكتور نفسه دراسة سند الرواية وماذكره من مطاعن في المتن ليس شيئا جديداً وهي قليلة جداً مقارنة بالمطاعن التي استظهرها كثير من الباحثين بحق وجدارة على ان من غرائب الدكتور قبوله لفكرة وجود عبدالله بن سبأ معللا ذلك بالحاجة الى من يعبىء مخيال العامة في تلك الفترة المضطربة !

هكذا يسيطر المنهج الالغائي على فكر الجابري ومحاولاته في مجال التاريخ، وليعلم استاذنا ان الظروف التاريخية والاجتماعية كثيراً ماتستدعي وتتطلب بطلاً او فارساً، ولكن للاسف الشديد لم يظهر البطل المنشود ولاالفارس المأمول.

يقول الدكتور (... سهل علينا ان نقبل...امكانية وجود هذا الشخص وجوداً حقيقياً) ولاادري ماقيمة هذه الامكانية اذا كانت النصوص المعتمد عليها واهية ضعيفة بل متهاوية ومنهارة؟ان

الممكن التاريخي لابد ان يعتمد على خلفية موثوقة من اهمها واخطرها النصوص وقد رأينا قيمة نص سيف بن عمر وقيمة نصوص اهل الفرق والمقالات. ان ضعف النصوص عن اثبات عبد الله بن سبأ لايجبره وجود شخصيات مشابهة في الادوار لكن في ميادين اخرى (مثال كعب الاحبار، وهب بن منبه) حيث تواترت النصوص والاحداث على اثبات وجود هذه الشخصيات.

(٢)

ينتقل الجابري بعد ذلك الى نصوص اهل الفرق او كتب الفرق فيقول: (ربما كان اقدم نص يتحدث عن ابن سبأ هو ذلك الذي ورد في طبقات ابن سعد (ت ٢٢٠هجرية) فهو يذكر انه قيل للحسن بن علي «ان اناساً من شيعة أبي الحسن يزعمون علياً يرجع قبل يوم القيامة فقال: كذبوا ليس اولئك شيعته، اولئك اعداءه...»)[٣٧].

ونحن اذا رجعنا الى النص في مصدره المذكور سوف لن نجد اي اشارة الى عبد الله بن سبأ وسوف لن نعثر على كلمة او مصطلح (السبأية)! بل ان طبقات ابن سعد بكل اجزائه خلو منهما ! ولهذا يعتقد البعض ان من اسباب الوهن في رواية سيف بن عمر ومن اسباب الشك في مضامين كتب الفرق حول ابن سبأ والسبئية هو عدم ذكرها من قبل ابن سعد في طبقاته وذلك على الرغم من ان ابن سعد مؤرخ موسوعي يهتم بابسط الحوادث بل ويتطرق الى ادق المظاهر عن حياة الاشخاص[٣٨] وكان ذا صلة وثيقة بالرواة والاخباريين والادباء والنحاة، فكيف والحال هذه يهمل موضوع ابن سبأ ولايشير الى السبئية. ومن جملة من نوه الى هذه الحقيقة الدكتور طه حسين والهلابي وغيرهما.

والان نأتي ببعض الملاحظات عن الرواية التي استند اليها الجابري لنرى مدى وثوقيتها وامكانية الاعتماد عليها.

الرواية موجودة في الطبقات ٣ / ٣٩ ولكن ممايضعفها ولايشجع الاعتماد عليها مايلي:

أ: الرواية نفسها نسبت تارة الى الحسن كما هو في الطبقات واخرى الى الحسين فقد جاء في البداية والنهاية (... حدثنا زهير بن معاوية عن ابي اسحاق عن عمرو بن الاصم قال: قلت للحسين بن علي: ان هذه الشيعة يزعمون أن علياً مبعوث قبل يوم القيامة فقال: كذبوا والله ماهؤلاء بالشيعة لو علمنا انه مبعوث مازوجنا نساءه ولاقسمنا ماله...) وقد[٣٩] ذكر صاحب البداية والنهاية ان ذلك روي ايضاً عن الحسن ![٤٠]

ب: ان الرواية التي يستشهد بها الجابري توجد الى جنبها رواية اخرى عن...(...ابي اسحاق عن عمرو بن الاصم قال: دخلت على الحسن بن علي وهو في دار عمرو بن حريث فقلت له: ان اناساً يزعمون ان علياً يرجع قبل يوم القيامة، فضحك وقال سبحان الله لو علمنا ذلك مازوجنا

نساءه ولاساهمنا ميراثه...)[٤١]، والجابري لم يوردها وهو الحريص على ايراد كل مان شأنه دعم رأيه...لماذا؟ لان هذه الصيغة للرواية تتناقض مع الصيغة السابقة او هما صيغتان لاتتطابقان رغم ان مصدرهما هو عمرو بن الاصم فقد وردت في الطبقات هكذا (اخبرنا ابو معاوية الضرير عن حجاج عن ابي اسحاق عن عمرو بن الاصم قال: قيل للحسن بن علي ان...) ففي الرواية التي اختارها الجابري كان عمرو بن الاصم مجرد ناقل لكلام الحسن فيما في صيغتها الثانية كان عمرو بن الاصم يحادث الحسن في الموضوع بل وهو في بيته وكان معهما عمرو بن حريث.

ج: لابد ان نسأل عن مصدر الرواية، انه (عمرو ابن الاصم)... من هو؟! صحيح ان اسمه يرد بانه كان من رجالات الكوفة الذين وفدوا على عثمان في المدينة ولكن ماقيمة روايته؟! خاصة وانه يعد من الاخباريين والرواة عند الرجاليين.

بعد كل هذا نسأل: هل يمكن الاطمئنان الى هذا الخبر لتأسيس نظرية او صورة واضحة عن ابن سبأ والسبئية؟! فهو خال من اي ذكر لهما، كما انه محاط بكثير من القرائن والعلامات التي تضعف الاعتماد عليه، ولابد من اشارة بسيطة هنا،ان الجابري ذكر ان وفاة محمد بن سعد سنة (٢٢٠ هجرية) فيما المشهور سنة (٢٣٠ هجرية) بمدينة بغداد، كما ان بعضهم ارخها في سنة (٢٣٦ هجرية)، ومن الاقوال الضعيفة انه سنة (٢٢٨ هجرية)، او سنة (٢٢٩ هجرية)[٤٢]. والجابري في ذلك يريد الايهام بقدم المصدر لغاية معروفة.

(٣)

يواصل الجابري حديثه فيقول بعد ان يودع نص ابن سعد الذي حللناه...(... ثم يأتي بعد ذلك نص في كلمات لابن حبيب المتوفي سنة (٢٤٥ هجرية) يقول « وعبد الله بن سبأ صاحب السبئية» وذلك ضمن لائحة « ابناء الحبشيات » وكان صاحبنا يدعى من اجل هذا«ابن السوداء»[٤٣]. وليس ادل على ضعف هذا النص وعدم صلاحيته لتشييد فكرة واضحة عن الموضوع خلوه من التفصيل، كما ان صاحبه لم يتكلم عن مصدره، ومن المحتمل ان الرجل نسب السبئية الى عبد الله ابن سبأ متأثراً بالمناسبة اللغوية ولايمكن الاطمئنان الى اي معلومة تاريخية او مذهبية تكتب في القرن الثالث الهجري دونما بيان للمصدر.

(٤)

يواصل الكاتب بحثه فيقول:« ثم يأتي الجاحظ المتوفي سنة (٢٥٥هـ) لينقل الينا في اطار ماجمعه من الاخبار حول «العصا» الرواية التالية...»[٤٤] ويورد هنا رواية الجاحظ التي سبق وان ذكرناها، ورغم ان الجابري ينقد المتن في جمع الجاحظ بين اسمي «عبد الله بن سبأ» و «ابن السوداء» حيث يرى الدكتور انهما اسمان لشخصين، وان ابن السوداء ليس هو ابن سبأ وانما صديقه،

في الوقت الذي يقوم بهذه العملية النقدية ينسى او يتناسى فحص السند باعتباره متمماً لنقد المتن.

خاصة وان رواية الجاحظ التي هي بالاخير عن الشعبي عن زحر بن حبش صارت اهم مصدر لكتب بعض من اهل الفرق والادب في هذه القضية، فكان لابد له ان يتفحّص سندها الذي ثبت تهافته وسقوطه من الاعتبار.

(٥)

ثم ينتقل للاستشهاد برواية البلاذري وهي تعاني من ثغرات كثيرة فابن سبأ فيها أسمه هو (عبدالله بن وهب الهمداني)، ولم يذكر ابن سبأ بهذا الاسم، والرواية نفسها في الامامة والسياسة (١٧٤/٨ـ١٧٩)، ولكن مع ملاحظتين مهمتين، ان عبدالله بن وهب الهمداني عند ابن قتيبة هُوَ عبد الله بن وهب الراسبي!! كما ان الرواية خالية تماماً من اسم ابن سبأ ومن كلمة السبئيّة!! ولذلك احتمل بعضهم ان رواية البلاذري محرّفة أو متلاعب بها بشكل من الاشكال، والجابري ادرج الرواية دون ان يلاحق جذرها وصياغاتها الاخرى عند غير البلاذري وما أسهل مثل هذا العمل. على اننا ينبغي ان نعرف ان البلاذري (...لم يذكر ابن السوداء ولا اصحابه السبئية في أمر عثمان وهو كذلك لم يذكره في أمر عليٍّ الا مرّة واحدة)[٤٥].

وفيما الطبري يذكره في أمر عثمان ويختص عنده في أمر علي ولا ندري كيف يغفل البلاذري ابن سبأ في أمر عثمان مع ما اجترحه من مصائب عقيدية وسياسية فيما لا ينسى ان يشير إليه في امر يكاد يكون تافهاً !!.

(٦)

ثم ينتقل الجابري الى نصوص أهل الفرق، فيبدأ بنص الناشىء الاعظم (المتوفى ٢٩٣ هـ) الذي يعتمد في قسم كبير منه على ما رواه الجاحظ، ثم يدرج نص الاشعري القمي (٢٠١ هـ) بعد ذلك نص النوبختي الذي هو طبق ما جاء به الأشعري القمي.

(٧)

والجابري يريد بحشد النصوص على هذا الشكل المتسلسل ان يوهم القارىء بتواترها في حين اكثرها غير مسند، أو بسند ساقط من الأعتبار، كما نلاحظ بكل سهولة عملية تصعيد المضمون من مصدر إلى آخر.

(٨)

وقبل ان يخلص الجابري إلى النتيجة، يناقش حول الاسم الحقيقي لعبدالله بن سبأ فيقول أما عن الاسم الحقيقي لـ(ابن سبأ) فنحن نستبعد ان يكون هو «عبد الله بن وهب الراسبي الهمداني كما ذكر القمي، لأنه لو كان ذلك لأشتهر به، اذ ما المانع من ذلك...؟!» ولكن[٤٦] ألا يشكل هذا نقطة

ضعف في معلومات القمي، وقبله في رواية البلاذري؟! أين موقع كل ذلك من القيمة الموضوعية لبقية المعلومات المدرجة في الأثناء...؟! ثم يلاحق الحديث فيقول (...نحن نميل...الى الأفتراض التالي: وهو ان يكون ابن سبأ اليهودي اليمني قد تسمّى بعد اسلامه بـ« عبدالله» وبعده بـ«ابن سبأ» لكون اسمه الحقيقي كان اسماً يهودياً...)[٤٧].

وهكذا يدخل الجابري في حلبة الافتراضات المتوالية، ولا أدري ما هي أدلته التي اعتمدها، وهل التاريخ سلسلة افتراضات؟ ولكن ليس هنا.. أن الجابري يلجأ الى ذلك لان ابن سبأ مجهول الاسم الحقيقي فهو تارة (عبدالله بن سبأ) واخرى (عبدالله بن وهب الهمداني) وثالثة (عبدالله بن وهب الراسبي) وجمع القمي بين اللقبين!! وفي بعض الروايات يكتفي بتسمية بـ(ابن السوداء) وأحياناً يقتصر على تعريفه بـ(ابن سبأ) فقط وسماه المقريزي (عبد الله بن وهب بن سبأ) - خطط المقريزي ص١٨٢، والجدير بالذكر ان ابن كثير اعتبره رومياً !! البداية والنهاية ٧ / ١٧٣، الأمر الذي لا يثير موضوع الاسم وحسب بل وحتى الاصل.

ومن حق الجابري ان يضطرب امام هذا الكم من الأسماء، ولكن ليس من حقه ان يعالج المشكلة بافتراضات لاتستند الى أي منشأ على الاطلاق... ولكن حاول ان يفر من المأزق بطريق اخر.

أن المسألة لاتحتاج كل هذا الاهتمام فقد كان (ابو هريرة) مجهول الاسم ايضاً!! ولم يكن ذلك مدعاة لنفيه[٤٨]!! يقول الجابري هذا وهو يعلم تماماً أن هناك اموراً كثيرة ثابتة تأريخياً فيما يخص ابا هريرة يمكنها وبجدارة ان تعالج هذا النقص فابو هريرة راوية معروف بل هو من أكثر الرواة عن رسول الله لدى طائفة كثيرة من المسلمين ودخل في مشاكل مع عمر وكان احد مبعوثيه الى البحرين وتولى خط معاوية ضد علي وصار والي المدينة من قبل مروان وتعرف زوجاته وابنه وممتلكاته وسنة وفاته ومكان مدفنه فيما الغموض يحيط بابن سبأ من جهات عديدة فأين هذه الحالة من تلك.

(٩)

وفي الوقت الذي اعلن فيه الجابري تحفظه علىٰ روي الطبري على لسان سيف من حيث ضخامة الدور الذي قام به عبدالله بن سبأ، باعتبارة اكبر من طاقته وقابلياته كفرد، نجده سرعان ماينسىٰ هذا التحفظ المعقول، حيث يوعز لصاحبنا من الفاعليات ماتعجز عنه جماعات منظمة ومزوّده بكفاءات عالية من القابليات المادية والمعنوية، إذ يخلص الدكتور من بحثه إلى ان ابن سبأ هو الذي

شيَّد فكرة الوصي في زمن عثمان، وقد كان المدبّر الاساس للثورة ضد هذا الأخير، ثم حام حول علي فوضع البذرة الاولىٰ للغلو فيه وبعد مقتله على يد ابن ملجم نشر فكرة الرجعة والوصيَّة اللتين صارتا فيما بعد قاعدة لبناء ميثولوجي ضخم[٤٩]!!... اذن لم التحفظ السابق؟.... نقطة اخرى جديرة بالانتباه هنا.. لقد استكثر الجابري على ابن سبأ ان يُغرر بأبي ذر او يكون مصدر ايحاء له !! لكن الجابري نفسه لم يستكثر على ابن سبا ان يتلاعب بعقول الاف المسلمين ومنهم من هو اعمق واوعىٰ من ابي ذر، حيث قلب مفاهيمهم وافكارهم وزجهم بترّهاته الفكريَّة في فترة زمينة لاتعد في حساب الزمن التأريخي شيء.... واخيراً فان مشروع الجابري نقدي في الاساس ولكنه ينساق بسهولة مع نصوص اهل الفرق، ولا يكلف نفسه بنقدها ولو على مستوىٰ المقارنة بين المضامين، الامر الذي يجعلني ان اعده نسخة طبق الاصل للنوبختي عندما يعتمد على القمي مثلاً[٥٠].

ميثولوجيا المختار

ينسب الكثير من كتّاب الفرق، وبعض المؤرخين الى المختار منظومة من الأفكار ذات الطابع الميثولوجي، تتصل بأكثر من عنصر عقائدي، وقد مضى بنا نصُّ الجابري الذي يصوّر فيه المختار مشروعاً ميثولوجياً كاملاً، أبتداءً من ادّعاء النبوّة ومروراً بفكرة استشراف الغيب وانتهاءً بالمهدية التي تقوم بالأساس على الرجعة، وبهذا يعتقد بعضهُم ان المختار هُوَ الذي وضع بذرة الغلو، بل هو الذي تولّى رعايتها وسقايتها، وقد وجد في المجتمع الكوفي بشكل عام والموالي بشكل خاص الارضيّة المناسبة والجو الجاهز، واذا عدنا الى كتب الفرق ـ بالذات ـ أمكننا ان نوجز عناصر الميثولوجيا في النقاط التالية:

أولاً:

ادّعى النبوّة سراً أو علناً، وفي نطاق هذا الادعاء راح يتنبّأ ويتكهن ويستعمل الكلام المسجوع ليوُهم الآخرين صِدْق دعواه ويُلقي في روعهم انّه يعلم الغيب ويحيط بالمستقبل وحوادثه، وان جبرائيل يعهده بالوحي كما هُوَ الحال مع الانبياء.

ثانياً:

طرح فكرة البداء، فقد كان يبشر أتباعه بالنصر ويعدهم وقائع واحداث، فاذا حصل ذلك كان دليلاً على صدقه، واذا كان العكس لجأ الى البداء ليبرّر مخالفة الواقع وبهذا ينأى بدعواه عن التكذيب ويكسب مزيداً من المؤيدين والاتباع.

ثالثاً:

أستحدث مهدويّة محمدّ بن الحنفيّة وثبتّها في مشروعه السياسي وجعل منها شعاره العريض لاستهواء الشيعة والموالي.

هذه هي العناصر الأساسية في ميثولوجيا المختار المزعومة، ادّعاء النبوّة، وتأسيس أطروحة البداء واستحداث مهدويّة محمد بن الحنفية كل ذلك في أطار من الغلو الذي أرتفع بمحمد بن الحنفية عن مستوى الطبيعة البشريّة وأعطى للمختار نفسه قدرة استشراف المستور.

قضيّة النبوّة

هل أدّعى المختار النبوّة؟!

نطرح هذا السؤال لنجعله مدخلاً لمعالجة هذه القضيّة الحسّاسة، ونحن اذا تصفحّنا مصادر الفرق سنجد أضطراباً بادياً، فقد تضاربت الاخبار، الامر الذي يكشف عن بعض الصعوبة في أعطاء حكم فاصل، هذا وأنّ التعامل مع مصادرالمذاهب والفرق ينبغي أن يكون في غاية الحذر لانها غالباً ما تكتب بروح انحيازيّة ولذلك تطفح هذه المصادر بلغة الاتهام ـ اتهام الآخر ـ وهم يعتمدون على حديث مروي عن النبي يُنبيء بانقسام المسلمين الى ٧٢ فرقة كلها في النار ما عدا فرقة واحدة، وبهذا نجد كتاب الفرق أنفسهم مضطرين الى عمليّة التكفير، بل الى تعميم هذه التهمة، ويستطيع الباحث ان يلمس بعض الفوارق بين مصادر الفرق ومصادر التاريخ، وهي تتطرق الى حدثٍ ما أو شخصيّة مذهبيّة أو فكرة عقائدية، ان كثيراً ما يكون النوع الأول من المصادر تقويمياً حاكماً فيما النوع الثاني أخبارياً سردياً.

نعود الى السؤال...

هل أدّعى المختار النبوّة؟!

لم نجد جواباً واحداً في مصادرنا التاريخية والمذهبية والادبية، وكان ابن عبد رَبّه اشد جزماً وتوكيداً فهو يقول (... أدّعى أنّ جبرئيل ينزل عليه ويأتيه الوحي من الله وكتب الى أهل البصرة، بلغني أنكم تكذّبوني وتكذبّون رُسلي وقد كُذبت الأنبياء من قبل ولست بخير من كثير منهم..)[٥١]، وعلى هذا المنوال صاحب كتاب (الفرق بين الفرق) اذ يدعي ان المختار أدّعى بان الوحي ينزل عليه حيث يقول (خدعته البابية الغلاة من الرافضة، فقالوا له أنت حجّة هذا الزمان وحملوه على دعوى النبوّة فادّعاها عند خواصه وزعم ان الوحي ينزل عليه)[٥٢]، أمّا ابن حزم فيورد هذه المسألة ولكن ليست بهذا الجزم المفصّل (وقد حوّم المختار ان يدعي النبوّة لنفسه فسجع اسجاعاً وانذر بالغيوب عن الله عزّ وجل)[٥٣].

فيما نقرأ لغة أخرى لدى الشهرستاني (كان المختار يدعي علم ما يحدث من الأحوال أمّا بوحي

يوحي اليه وأمّا برسالة من قبل الإمام...)[٥٤].

وابن كثير يصرح (..وكان ـ المختار ـ يُظهر التشيع ويُبطن الكهانه وأسر الى أخصائه انه يوحى اليه، ولكن ما ادري هل كان يدعي النبوّة أم لا...)[٥٥].

أمّا صاحب فرق الشيعة فيطرح الموضوع بصيغة أخرى، اذ يدعي ان كيسان ـ صاحب شرطة المختار ـ كان (يزعم ان جبرائيل (عليه السلام) يأتي المختار بالوحي من عند الله عزَّوجلّ)[٥٦].

وينقل الجابري ان كثيراً من المصادر على هذا النحو[٥٧]، وهناك صورة مغايرة لتصوير القضية اذ يذهب المسعودي (وأشتدّ أمر المختار بالكوفة وكثر رجاله ومال الناس اليه، وأقبل يدعو الناس على طبقاتهم ومقاديرهم في أنفسهم وعقولهم، فمنهم يخاطبه بأمامة محمدّ بن الحنفية ومنهم يدفعه عن هذا فيخاطبه بأنّ الملك يأتيه بالوحي ويخبره بالغيب..).[٥٨]

وبعد كل هذا..

أين الحقيقة؟!

هل ادّعى المختار النبوّة حقاً؟! ام كان يقول ان الوحي ينزل عليه وحسب؟!

او أنّ هناك خطة مشتركة بينه وبين كيسان يمارسُ الاخير فيها الأيحاء بنبوّة المختار سراً بين الأتباع والأشياع ؟!

أو لا هذا ولا ذاك وانما المختار كان يمارسُ اكثر من دور، وذلك حسب عقول المتلقين واستعداد المستمعين؟!

ويبدو أنّ تعدّد الصيغ أربك الجابري، ولذلك جاء رأيه هُوَ الاخر مرتبكاً، وازاء هذا التعدّد لابد من التوقف والتريث.

ان الأمر الذي لا ريب فيه، وهُوَ محلّ اجماع المؤرخين، ان المختار كان يدعو الى أمامة محمدّ بن الحنفية، بل مهدويته أيضاً وهذه الدعوة كانت علنيّه صريحه وعلى أساسها يتحرك، وبلحاظها طرح مشاريعه السياسيّة، بل هي نقطة الجذب الجماهيري في عمله كله.

وفي هذه الحالة من الصعب ان يدعي النبوّة او يقول بان الوحي ينزل عليه، وذلك حتى في اوساط الموالي لا سّراً و لا علانيّة، لان دعوة المختار لمحمدّ بن الحنفية كانت الشعار الذي يبرّر حركته بكل أبعادها وجوانبها تحت هذا الشعار كان يخطب بالناس ويحث الثوار ويطرح أفكارَهُ ووَعودَهُ. وقد التقط هذه المفارقة باحث جاد هو الدكتور كامل مصطفى الشيبي فجعلها أساساً لنسف هذا الرأي البارد[٥٩].

وفي نطاق ادعاء النبوّة نناقش قضية (تنبؤات المختار) اذ أدرجها بعضهم في حومة هذا الادعاء!!

هذه الظاهرة لازمت حركة المختار، وذلك منذ أنّ غادر الكوفة الى الحجاز بعد ان أفرج عنه

عبيدالله بن زياد، فقد راح يطلق البُشرى بالانتقام من الظالمين وتحرير الضعفاء والثأر لدماء أهل البيت، فهو في طريقه الى ابن الزبير يلتقي بـ(ابن العِرقْ) فيسأله عن ابن الزبير، فأخبره ابن عِرقْ بأنه لجأ الى البيت والناس يبايعونه سراً، فقال المختار (أمّا انه ـ ابن الزبير ـ رجل العرب اليوم، أمّا أنه يخطط في أثري ويسمع قولي أكفهِ أمر الناس... ياابن العِرقْ ان الفتنة قد ارعدت وابرقت، وكأن قد أنبعثت فوطئت في خطامها. فاذا رأيت ذلك وسمعت به بمكان قد ظهرت فيه، فقل: ان المختار في عصائبه من المسلمين، يطلب بدم المظلوم الشهيد، المقتول بالطف، سيّد المسلمين وابن سيّدها الحسين بن علي، فورّبك لأقتلّن بقتله عدَّة القتلى التي قُتلت على دم يحيىٰ بن زكريا)[٦٠].

وعندما أنتهى بمسيره الى بحر الحيرة في الجمعة، كان لايمرّ على مجلسٍ إلّا سلّم علىٰ أهله وقال (أبشروا بالنصر والفرج، أتاكم ما تحبون)[٦١] ومرّ على حلقة همدان وعليه ثياب السفر فقال (أبشروا، فأني قدمت عليكم بما يسرّكم)[٦٢]، ولما سجنه والى ابن الزبير في الكوفة كان يخطبُ في زوّاره (.. أما ورب البحار، والنخيل والاشجار والهامة والقفار والملائكة الأبرار والمصطفين الأخيار لاقتلن كل جبّار، بكل لدن خطار، ومهنّد بتّار في جموع من الانصار.. حتىٰ إذا أقمت عمود الدين ورأبت شعب صَدع المسلمين وشفيتُ صدورَ المؤمنين وادركت بثأر النبيين لم يكبر عليَّ زوال الدنيا...)[٦٣].

هذه جمله من (تنبؤات المختار) أنتقيناها من مواقع متفرقة خلال حركته، وهي تركّز على شيء جوهري، الانتقام من الظالمين والانتصار لدماء أهل البيت والمستضعفين، وقد كان يطلقها على كل حال، حراً أو سجيناً في حلٍ او سفر، مع كل الناس، ولا يفسَّر هذا إلّا علىٰ أساس الأخلاص للهدف وان كان ذلك لاينفي الطموح الشخصي، ومما يزيد هذا الاستنتاج وجاهة وقوَّة ان المختار واصل ذات الموقف لما هرب ابن المطيع من الكوفة، بل بدأ أوَّل خطواته العمليَّة التي تنسجم مع وعوده وبشرياته، أذ دخل عليه اشراف الناس فدعاهم إلى مؤازرته ومبايعته على كتاب الله وسُنّه نبيه والطلب بدماء أهل البيت وجهاد المحلين والدفع عن الضعفاء، ولما ظفر وفى بوعده، فقد (تتبع قتلة الحسين فقتلهم)[٦٤]، وانتصف للموالي، اذ (فرض لهم ولأولادهم الأعطيات وقرَّب مجالسُهم)[٦٥]، ممّا أُلّبَ عليه الاشراف، وكان ذلك من أسباب فشل ثورته[٦٦]، ومهما كان لابد ان نعود إلى موضوع التنبؤات، أذ فسرّها بعضهم في إتجاه ميثولوجي غيبي، ومن هؤلاء محمّد عابد الجابري[٦٧]، ولكن لماذا لا نُصنفّها في خانة البشائر التي طالما يعد بها أصحاب الثورات؟ وهي بشائر تساعد عليها عوامل لايمكن أنكارها، فقد كانت الدولة الأُمويَّة مقطعة الأوصال والكوفة تمورُ بالحركة والغضب، وأهل المدينة ساخطون على الخلافة، ومن هنا يستدرك بعض المؤرخين هذه التسمية، ويحاول معالجة (وعود المختار) بشيء من الحذر، فأبن كثير يقول (... وقد كان المختار بشّر أصحابه بالنصر

قبل ان يجيء الخبر، فما ندري أكان ذلك تفاؤلاً منه أو اتفاقاً أو كهانةً..)[٦٨]

ان تعليق ابن كثير هذا ينبئ عن وعي تاريخي يفوق وعي الباحث محمّد عابد الجابري، لانه ينطوي على اكثر من تفسير لظاهرةٍ تدعو بطبيعتها إلى التأمل الدقيق ان النتيجة التي نخلص إليها من هذا العرض ان المختار كان يبشر اصحابه بالنصر ويعدهم بالظفر، طبقاً لسنن العمل السياسي ومقاييس أهل الثورات، والانتفاضات، زيادة على ذلك ان العوامل السائدة كانت تشجع على مثل هذه التصرف، ولما مارس المختار سلطته الفعلية وجدت تلك الوعود مصداقها الواقعي، مما يؤكد طابع الوعد والبشرى اكثر من غيرها، وممّا ينبغي ذكره هنا اي في هذا الخصوص، ان مثل هذه التنبؤات ذات الطابع السياسي كانت سائدة لدى الثوار والخارجين على السلطات حتىٰ في داخل السجون، اي تماماً مثل المختار، وعلى سبيل المثال لا الحصر، هذا عبيدالله الحر الذي أعتقله عبدالله بن الزبير سنة (٦٨ هـ)، فقد وعد رفيقاً له بالنصر والانتصار ووعده بسلطان عريض يتضمن السوادين إلى هيت وعانات وشوش ومايليها من الرساتيق والقرىٰ وباكرام صعالكيه وفتيانه بالأموال والخيل والاثاث الفاخر[٦٩].

فكرة البداء

لم تتفق المصادر علىٰ أنّ المختار هو الذي شيَّد فكرة (البداء)، ففي الوقت الذي يقرر فيه الشهرستاني ـ مثلاً ـ هذا الرأي[٧٠]، نجد ان ابن الأثير يقول ذلك علىٰ عُهدة غيره، اي يعتبره رأياً ضعيفاً[٧١] فيما يوعز النوبختي الفكرة إلى «أبو الخطاب الاسدي» صاحب فرقة الخطابية[٧٢] الذي قتل سنة (١٤٢هـ)[٧٣]، ويرىٰ باحث معاصر ذات الرأي وهو الدكتور محمّد جابر عبد العال[٧٤]. على ان الكلام الذي ينسب إلى المختار والذي يُوحي بكونه منشىء فكرة البداء ينسب أيضاً إلى (عبدالله بن نوف) حيث استشهد بقوله تعالى (يمُحو الله مايشاء ويثبت وعنده أُم الكتاب) عندما هزمه ابن الزبير[٧٥]، ونتيجة لهذا الاضطراب يخلص الدكتور الشيبي إلى ان (البداء محمول خطأً على المختار)[٧٦]، وفي ذلك يقول النشار ايضاً (.. ولم تكن هذه هي عقيدة المختار.. فقد كان المختار من محبيّ أهل البيت)[٧٧].

المسألة المهدويّة

من الحقائق المؤكدة تأريخياً ان المختار لقَّب محمد بن الحنفيَّة بـ(المهدي)، وقد تكرَّر منه ذلك وأصرّ عليه في خطاباته السياسيَّة وبياناته التي أذاعها وادلى بها وهو يخوض صراعه من أجل القوة والسلطان، فهو يقول لشيعة الكوفة وقد قدم اليها من الحجاز (اني قد جئت من قبل المهدي محمَّد بن الحنفيَّة)[٧٨]، وفي خطبته بدار ابراهيم بن الأشتر قال: (.... وسيغني الله المهدي محمداً واولياءه..)[٧٩]، ولما استنجده ابن الحنفية جمع -اي المختار - شيعة الكوفة وقال لهم (... هذا كتاب مهديكم)، وقد جاءه عبيد الله بن علي بن ابي طالب يطلبه العون فسأله المختار (أقدمت بكتاب من المهدي...)، اذن كان المختار يلقب ابن الحنفية بالمهدي في خطبه واحاديثه ورسائله، ولكن هل يعني هذا انّه هو الذي اسَّس موضوعة المهدي في الإسلام؟!

لقد كان عمر بن الخطاب المهدوي الأول في الاسلام، وقضَّيته من موت رسول الله معروفة، ترويها كتب السير والمصادر التاريخية المعتبرة، كما لم يكن المختار هو المبتدع الاول لهذا المصطلح، ولم يكن هو اول من أستعمله، اذ سبق وان جرى على لسان غيره، فقد سمَّى جماعة من التوابين الحسين بن علي بـ(المهدي بن المهدي)، ولذا فان (المهدي) كعنوان له تاريخ يسبق المختار، على ان هنا نقطة جديرة بالانتباه، ان مهدويَّة محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) أرتبطت به بعد موته، وكذلك مهدويَّة علي والحسين، فيما (مهدويَّة ابن الحنفيَّة... أرتبطت به في حياته...) وهذه مفارقة غريبة في تاريخ الفكرة المهدويَّة، اذ يكتسب صاحبها هذا العنوان بعد الموت الذي يُعدّ لدى المؤمنين بها (غيبه) مؤقته، يخرج بعدها يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً، ومن الغريب ان المختار لم يطرح مهدويَّة ابن الحنفيَّة بهذا الأفق وهذه المقومات، بل يكتفي بكلمة (المهدي) ولم يشفعها باي بيان غيبي، رمزي، مستقبلي، ومما يدل على ان محمد بن الحنفيَّة لم يكتسب الصفة المهدويَّة الكاملة في زمنه، انه وبعد موته قال قوم بمهدويته الكاملة، فقد ذهب هؤلاء الى انه لم يمت، وانه مقيم بجبال رضوى بين مكَّة والمدينة، مُحاط بأسدين لحمايته، يتمتع بحياة هنيئة، وانه سوف يخرج بعد حين لينقذ العالم من ظلم يستبد به، وكان من هؤلاء السيَّد الحميري، وهنا التفاته مهمَّة يشير اليها

الشهرستاني اذ يقول: (... وهذا أول حكم بالغيبة والعودة بالغيبة حكم به الشيعة)، وعليه نفهم وبشكل طبيعي ان مهدويَّة ابن الحنفيَّة في حياته، كانت ذات دلاله بسيطة وليست معقده،

وهي لا تحمل في أقصى مداها غير معنى الأرشاد، وهذا ما صرَّح به محمَّد بن الحنفية نفسه، فقد جاء في طبقات ابن سعد (كانوا يسلمون على محمَّد بن علي: سلام عليك يا مهدي، فقال: أجل أنا مهدي أهدي الى الرشد والخير، اسمي اسم نبي الله، وكنيتي كنية نبي الله، فاذا سلم أحدكم فليقل سلام عليك يا محمَّد، السلام عليك يا أبا القاسم...)، فهي مهدويَّة ارشاديَّة حاضره وليست أملاً مستقبلياً، ولا هي غيبة وانتظار، وقد أنتبه كاتب تونسي لهذه الناحية، فقال (ولئن أرتضى ابن الحنفيَّة المخاطبة بالمهدي فأنه لم يكن يحمل هذا الأطلاق اكثر من معناها اللغوي) واستشهد بالرواية المذكورة، ومن الغريب ان محمَّد عابد الجابري وبالاعتماد على هذه الرواية يرى ان ابن الحنفيَّة (كان يقبل هذا اللقب) !!

في حين يستفيد آخرون من هذا النص الى ان ابن الحنفيَّة (... لم يعترف بانه المهدي المنتظر)، واذا كان هناك لا بد من القول، بأنَّ ابن الحنفيَّة يرتاح الى هذا العنوان، فهو لا يعدو المعنى اللغوي البسيط العام كما اشار الباحث التونسي السابق. ولكن الجابري يريد أن يعطي لهذه المهدويَّة المدى الواسع الذي اكتسبته فيما بعد، ولكن النصوص لا تسعفه أبداً، ويبدو انه ادرك نقطة الضعف هذه التي تنسف مشروعه من الاساس، فحاول معالجتها... فماذا قال هنا...

قال: أن محمَّد بن الحنفيَّة كان غائباً !! ولكن كيف؟ أنه غائب عن الكوفة وهو في المدينة او في مكة !!

بهذه الطريقة يريد الجابري ان يستغفل عقول الناس، وليس أسخف من مثل هذه المحاولات التعسّفية، فمن المعروف ان محمد بن الحنفيَّة كان في المدينة، وله أتباعه هناك، وزاره اكثر من وفد كوفي، والمختار كان يراسله ويعلن للناس عن ذلك، وتعَّرض للاعتقال على يد ابن الزبير... والغيبة في العرف المهدوي هو التستر الكلي عن الانظار، خوفاً من الاعداء، فيما كان ابن الحنفية محاطاً بعدو لدود لبني هاشم ابن الزبير... وحقاً ان محاولة الجابري تكشف بوضوح عن مأزق في طرحه، وهي تنمَّ عن اصرار مسبَّق على فكرة مُبيَّتة.

الذي نخلص اليه مما سبق أن اطلاق المختار لعنوان (المهدي) على محمَّد بن الحنفيَّة لا يتسع لاكثر من المعنى اللغوي العادي، وهو لا يمت بصلة الى تلك العقيدة المركبة من مجموعة عناصر متشابكة كما حاول الجابري ان يثبت ذلك.

قضيَّة السجع

وقد حاول بعضهم ان يعطي لسجع المختار (لوناً) من الاتجاه الميثولوجي المتصل بالنبوَّة المدعاة، وليس من ريب ان بعض خطب المختار مسجوعة، ولكن السجع كان تقليداً بيانياً شائعاً في العصر الجاهلي. واستمرَّ الى عصر النبوَّة وما بعدها، ومما يذكر هنا ان الجاحظ يرد لنا مجموعة من اسماء السجَّاعين، منهم خطباء خاصين بالنبي، ومنهم من الانصار، وفيهم الرواة والنسَّابون والعلماء، فليس هناك علاقة ضروريَّة بين السجع والكهانة، وما انطوى عليه سجعه من انذارات ووعد ووعيد، فلا يخرج عن كونها بشارات كان يطلقها لشحذ الهمم وتوفير الأمل في مجتمع كان ينتظر البطل لانقاذه ممَّا هو فيه.

على انَّ ما يجب أن نلتفت اليه ان المختار موصوف بانه ذو بيان، ففي سير الاعلام (ونشأ المختار فكان من بكار ثقيف وذوي الرأي والفصاحة) وفي تقييم آخر انه كان (مفوَّها).

ان نظرة متأنيَّة الى اسجاع المختار سوف ترينا انها لا تخرج عن نطاق القسم والوعد بالثار لأهل البيت... فاي كهانة هنا؟! واي ادعاء للوحي؟.

واخيراً... قصَّة الكرسي

قال الجابري (بينما كان - المختار - منهمكاً في تجهيز جيشه لمواجهة عبيد الله بن زياد وقع في يده كرسي قديم، فسارع الى الادعاء انه كرسي علي بن ابي طالب فأتخذ منه رمزاً لتعبئة مخيال رجاله، وقال لهم: انْ لم يكن في الامم الخالية أمر الاَّ وهو كائن مثله في هذه الامَّة، وانه كان في بني اسرائيل التابوت فيه بقية مما ترك آل موسى وهارون، وان هذا الكرسي هو فينا مثل التابوت، اكشفوا عنه أثوابه، فكشفوا عنه أثوابه وقامت السبئيَّة فرفعوا أيديهم وكبروا ثلاثاً، ثم انه خرج بالكرسي على بغل وقد غطي، يمسكه عن يمينه سبعة رجال وعن يساره سبعة، قال الراوي: فقتل أهل الشام مقتلة لم يُقتلوا مثلها، فزادهم ذلك فتنه، فأرتفعوا فيه (المختار) حتى تعاطوا الكفر.

اعتمد الجابري في روايته هذه على الطبري كما اشار هو نفسه، والحقيقة هناك اكثر من رواية تحكي هذه الواقعة، ولكن بمضامين غير متطابقة، ولذا لا بد من استعراضها روى الطبري عن عبد الله بن أحمد شبويه ان طفيل بن جعدة بن هبيرة قال: (أعدمن مرَّة من الورق فأني لكذلك ان خرجت يوماً، فاذا زيَّات جار لي، له كرسي قد ركبه وسخ شديد، فخطر على بالي لو قلت للمختار في هذا، فرجعت فأرسلت الى الزيات: أرسل اليَّ الكرسي، فأرسل اليَّ به، فأتيت المختار، فقلت: أني كنت اكتمك شيئاً، فقد بدا لي ان اذكره لك، قال: وما هو؟ قلت: كرسي كان جعدة بن هبيرة يجلس عليه كأنه يرى فيه أثره من علم، قال: سبحان الله، فأخرت هذا الى اليوم! أبعث

اليه، أبعث اليه، قال وقد غسل وخرج عود نضّار، وقد تشرَّب الزيت، فخرج يبصَّ، فجيء به، وقد غشي، فأمر لي بأثني عشر الفاً، ثم دعا الصلاة جامعه فقال المختار: لم يكن في الأمم الخالية أمر الاَّ وهو كائن في هذه الأمة مثله، وانه كان في بني اسرائيل التابوت فيه بقية مما ترك آل موسى وآل هارون، وان هذا فينا مثل التابوت، اكشفوا عنه، فكشفوا عنه أثوابه، وقامت السبيئَّة فرفعوا أيديهم وكبروا ثلاثاً، فقام شبث بن ربعي وقال: يا معشر مضر لا تكفرن، فنحوَّه، فذبوه، وصدّوه واخرجوه، قال اسحاق فوالله اني لأرجو أنها لشبث ثم لم يلبث ان قيل: هذا عبيد الله بن زياد قد نزل بأهل الشام بأجميرا، فخرج بالكرسي على بغل وقد غشي، يمسكه عن يمينه سبعة وعن يساره سبعة، فقتل أهل الشام مقتلة لم يُقتلوا مثّلها، فزادهم ذلك فتنة، فأرتفعوا فيه حتى تعاطوا الكفر، فقلت: أنا لله وندمت على ما صنعت، فتكلم الناس في ذلك فَغيب فلم أره بعد).

هذه هي الرواية العمدة في الطبري، اعتمدها أيضا ابن الاثير في الكامل ولكن مع اختلاف سنشير اليه وقت الحاجة.

الرواية تتضمن نقطة ضعف قاتلة، اذ توعز الى (شبث بن ربعي) دوراً ناقداً بل دور التحدّي والمجابهة، فيما هو من المشاركين في مجزرة الطف، والمختار كان يفتش عن هؤلاء بل تجرَّد لقتلهم على حد تعبير المسعودي، ويبدوا ان ابن الاثير التقط نقطة الضعف هذه، ولذلك حذفها من الرواية، وهذا الاجراء لا ينقذ الرواية اساساً من الخلل المذكور، لان دور شبث بن ربعي يحتلَّ مركزيّة صميميّة داخل الرواية المذكورة، هذا من جهة ومن جهة أخرى، نجد هناك بعض المفارقات بين روايتي الطبري وابن الاثير، منها، ما نقرأه في الكامل (أنَّ ابي جعدة كان يجلس على كرسي عندنا ويروي عندنا ويروي انَّ فيه أثراً من علي) فيما نقرأ في الطبري (أثراً من علم) دونما اي اشارة الى علي على ان الطبري نفسه يحكي لنا القصَّة على لسان رواية هو (ابو مخنف) ولكن بصيغة مغايرة، فيقول (فأما أبو مخنف: فانه ذكر عن بعض شيوخه قصَّة هذا الكرسي غير الذي ذكره عبد الله بن أحمد بالأسناد الذي حدَّثنا به عن طفيل بن جعدة قال حدثنا هشام بن عبد الرحمن وابنه الحكم بن هشام، ان المختار قال لآل جعدة بن هبيرة.... أئتوني بكرسي علي بن ابي طالب، فقالوا: لا والله ما عندنا، وما ندري من اين نجيء به !! قال: لا تكونَّ حمق، إذهبوا فأتوني به، قال: فظنَّ القوم عند ذلك انهم لا يأتون بكرسي، فيقولون هو هذا الاَّ قبلة منهم، فجاؤوا بكرسي، فقالوا هذا، فقبله، قال: فخرجت شبام ورؤوس أصحاب المختار وقد عصبوا بالحرير والديباج)، ولم يذكر ابو مخنف خطاب المختار في الكرسي وصلته الرمزيَّة بالتابوت... وانا لا اريد هنا ان اشكك بقصّة

الكرسي في ضوء هذه المفارقات والتناقضات - وهي بلا ريب عوامل تعطي الحق بمثل هذا التشكيك - ولكن همّي التنويه الى اسلوب الجابري في التعامل مع الرواية، اذ تعمَّد الاستفادة من رواية عبد الله بن أحمد لانها تنسجم تماماً مع رؤيته عن المختار، فيما أهمل الاشارة الى رواية ابي مخنف.

لم تنته القصَّة الى هنا، اذ يروي الطبري ان الطفيل ندم على عمله هذا، وانَّ الناس تكلموا في الكرسي (فَغُيِّب)، فيما هناك رواية تفيد ان الكرسي تحوَّل الى تاريخ، اذ كان له سادن يعتني به هو موسى بن ابي موسى الاشعري ثم تحوَّل الى يد أخرى، اذ تولاَّه بالرعاية (حوشب البرسمي) وكان صاحبه حتى مات، وكان أحد عمومة الأعشى رجلاً يكنى أبا أمامة (وقد وضع لنا اليوم وهي ما سمع الناس بمثله، فيه نبأ ما يكون من شيء)، فيما نستفيد من رواية الطبري الاولى والمعتمدة من قبل الجابري ان الكرسي اشاع اضطراباً عقائدياً بالحال وانه اختفى في الحال... فأين هي الحقيقة من كل هذا الخلط والتخليط.؟!

وفي الواقع لو أخذنا الرواية الاولى - بعد التسليم بصحتها - لاكتشفنا ان المختار ليس هو البطل الاوَّل والاخير في قصَّة الكرسي، وانما الطفيل أوهمه بان الكرسي المذكور ذو صلة بعلي كما يشير ابن الاثير، فالمختار كان ضحيَّة الطفيل هذا، وذلك بالقدر الذي كان فيه هذا الاخير محتالاً، كان المختار مخلصاً بالتفاعل مع الكرسي، لأنه وكما يبدو من تضاعيف الرواية كان يؤمن او يعتقد بان للكرسي علاقة ما بعلي وخاصَّة على ضوء رواية الكامل، وانا أقول هذا لاني سوف أناقش لاحقاً اسلوب المختار في الاستفادة من الكرسي، أما هنا فاتحدث عن دوره في صناعة القضية، لان الجابري ينسبها اولاً واخراً الى المختار فيما الامر ليس كذلك اعتماداً على ذات الرواية التي لجأ اليها الجابري نفسه، وبهذا نكتشف مرَّة ثانية مدى الخلل في موضوعيته، أما اذا أخذنا رواية ابي مخنف فسوف نقع على حقيقة مغايرة، فالمختار حسب الرواية المذكورة كان جاداً في طلب الكرسي، وانه صدر في ذلك عن ارادة مسبَّقة وثنايا الرواية تؤكد بصورة غير مباشرة، ان هناك غاية يستبطنها المختار من وراء هذا الجهد، وعلى كلا الروايتين ان المختار استفاد من الكرسي في تثوير مشاعر الكوفيين، والسؤال المطروح هنا: هل يُبطن هذا الاجراء شيئاً من الكهانة؟! وهل يفرز من مضمونه ومحتواه نوعاً من اللا معقوليَّة او نسقاً ميثولوجياً يخالف المنطق؟! من المعلوم أن الجابري يؤكد على هذه الاستنتاجات، ويعتبر خطوة المختار لا تخرج عن دائرة اللاَّعقل، لجأ اليها بُغية اللعب على مشاعر ومخيال عامَّة الناس، ولا اعتقد ان المختار خالف المألوف في هذه الممارسة، فقد سبقه غيره في ذلك، ومما يخطر على البال هنا حادثتان شهيرتان، الاولى (جمل عائشة)، فقد أحتلَّ (بعره) موقعاً قدسيَّاً لدى الأزد ممَّن أحاطوا بأم المؤمنين في معركة الجمل فكانوا يتناولون هذا البعر ويؤكدون ان فيه

رائحة المسك !! ومما يذكر هنا ان عبد الله بن الزبير لما سمع بقصَّة الكرسي قال (أين بعض جنادبة الأزد عنه)، والحادثة الثانية هي قميص عثمان الذي بعثت به زوجته نائلة الى معاوية، فقد نشره هذا الاخير على كرسي، وراح يعرضه كل يوم على أهل الشام، وتحول الى شبه مزار، بل اصبح رمزاً على المظلوميَّة يثير المشاعر والاحاسيس، يلتف حوله الشاميون يندبون الدم المسفوح ويحثون الهمم على الانتقام، وبذلك أصبح القميص ملهماً ومثيراً.... وعلى هذ الأساس لم يبتدع المختار هذا الأسلوب، بل هو أمر متبع، ولا تزال آثار العظماء الى الان مثار الهام وتثوير، ولعلَّ الأثر الشخصي يكون أقدر من غيره على تأدية هذا الدور، وها هي الجامعات والكنائس تحتوى على العديد من كراسي السياسيين والعلماء والمخترعين، وطالما يستعان بها لتحريك الطموح وتفعيل المشاعر باتجاه غايات كثيرة، وعليه ليس هناك اي نسق لا عقلاني في مبادرة المختار، بل مارس دوراً طبيعيَّاً ينمّ عن وعي بمحرَّكات التاريخ وعوامل صنعه، فاذا أخذنا بنظر الاعتبار ان المختار يرتبط منذ نعومة أظفاره بعلي بن ابي طالب... اذا لاحظنا ذلك لا نستبعد مستوى من الايمان لدى المختار وهو يستعين بكرسي علي كأسلوب تحفيزي وتثويري.

هنا انوه عن شيء....

ترى ما هي حاجة المختار الى هذا الكرسي وهو يدَّعي النبوة؟ بل كيف ينسجم عمله هذا مع ادعائه المذكور؟! واين موقع ادعائه استشراف الغيب من كل هذه القضيَّة؟ ! اسئلة نطرحها على الجابري.

الامام علي (عليه السلام) والعشائر اليمنية

لم يكن هناك شك من ان ثمة علاقة مخصوصة بين علي بن ابي طالب من جهة وجملة من العشائر اليمنيَّة من جهة أخرى، فالأنصار، اي الأوس والخزرج وهم من اليمانية المهاجرين الى شمال الجزيرة، كانوا الى صف علي، وعندما نشبت الازمة الداخليَّة في أواخر سني عثمان انضمَّت عشائر اليمن في الكوفة الى علي، وكانت تشكل النسبة الغالبة من جيشه وعسكره، واهم هذه القبائل كندة وبجيلة وهمدان وخثعم الأزد، وبطبيعة الحال ان كل هذا لا ينفصل عن أساس تاريخي مهم، ذلك ان قسماً من عشائر اليمن أسلمت دعوة او حرباً على يد علي بن ابي طالب، ويتساءل بعض الكتاب عن سرّ هذه العلاقة وخلفياتها الإجتماعية والفكرية والنفسية[٨٠].

(١)

هناك اضطراب شديد في النصوص التاريخية التي تتحدَّث عن ارسال النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) علياً الى اليمن على أكثر من صعيد وفي أكثر من نقطة.

تذكر المصادر التاريخية ان النبي بعث علياً الى اليمن مرَّة واحدة، وذلك في السنة العاشرة من

الهجرة[٨١]، وتتباين النصوص في هذا الصدد حول طبيعة هذه البعثة، فالطبري يقول، انها كانت على سبيل الدعوة، فيما يرى الواقدي: أنها غزوة، وجرى فيها قتال[٨٢]. واذا ما راجعنا كتب السيرة النبويَّة سنرى ان البعثة كانت مرتين على أقل تقدير، ذكر ذلك ابن هشام وابن سعد في طبقاته الكبير في ترجمة علي ودحلان في سيرته[٨٣]. وهناك اضطراب في الجهة التي انتدب الرسول علياً اليها من عشائر اليمن، وهي محصورة خبراً في كل من همدان ومذحج، الاّ ان الاضطراب يأتي من ناحية أخرى، حيث تنبىء بعض المصادر التي تقول بالبعثة الواحدة والتي وقعت في ١٠هـ من ان البعثة كانت الى عشيرة (مذحج)[٨٤] فيما يجعلها الطبري وابن الاثير (همدان)[٨٥].

ان مصادر البعثة الواحدة تتفق انها في السنة العاشرة، أمَّا مصادر البعثتين فتشير بعضها الى السنة العاشرة وتهمل الاشارة الصريحة الى تاريخ البعثة السابقة عليها، اي الاولى، ولكن (دحلان في سيرته يؤكد انها بعثتان او غزوتان، الاولى سنة ٨هـ وهي الى همدان والثانية سنة ١٠هـ وهي الى مذحج !!.

ان القدر المتفق عليه من هذه النصوص ان رسول الله بعث علياً الى همدان داعية الى الإسلام، وهي البعثة التي انتدب إليها اولاً خالد بن الوليد، فمكث بين ظهرانيهم ولكن لم يستجب له أحد، فاستدعاه النبي وبعث بدله علياً، فلما قرأ عليهم كتاب الرسول استجابوا في يوم واحد، ولما وصل الخبر الى النبي سجد شكراً وقال: (السلام على همدان) وقد عدَّها الطبري سنة ١٠هـ حينما عدَّها غيره سنة ٨هـ

قال دحلان في سيرته (... بعث علي الى همدان لم يكن سنة عشر وانما كان سنة عشر بعثه الى مذحج وامَّا بعثه الى همدان فكان سنة ثمان بعد فتح مكة)[٨٦].

ربما يؤيد هذا التصحيح ان همدان وفدت على رسول الله في السنة التاسعة للهجرة لتجدّد اسلامها وبيعتها[٨٧] الشيء الذي نريد ان ندخل في معالجته هو تعليل الدكتور الجابري لهذه الاستجابة الفورية من همدان الى علي في دخولها الدين الجديد.

يقول (... أننا نستطيع ان نتبين بعض عناصر الجواب عنه - اي السبب الانف - داخل معطيات «القبيلة» فخالد بن الوليد من بني مخزوم التي كانت تتزعم هي وبنو أميَّة قريشاً في الجاهليَّة، أمَّا علي بن ابي طالب فهو من بني هاشم، وتربطهم باليمن علاقة الخؤوله... بل هم حلفاؤهم وشركاؤهم في التجارة... واذن: فرفض أهل اليمن الاستجابة لخالد بن الوليد معناه: رفض التبعيَّة لقريش، والاستجابة لعلي معناه الانضمام الى بني هاشم ضد قريش، وبقي أهل اليمن مع الهاشميين سواء في اليمن ذاتها او في الكوفة التي سكنتها كثير من القبائل اليمنيَّة بعد فتح العراق... هذه العلاقة المتعدّدة الأبعاد التي كانت تربط علي بن ابي طالب بأهل اليمن على مستوى «القبيلة»

و «الغنيمة»... ستجد التعبير عنها على مستوى العقيدة في ظاهرة الغلو في شخصه أثناء حياته وبعد مماته «الغلو» الذي يجمع المؤرخون على ان مصدره الاول كان «عبد الله بن سبأ»....)[٨٨].

فبل كل شيء نسجل الملاحظات التالية على تضاعيف النص:

١- ان اول ما يلفت النظر ان الجابري اعتمد نصَّ او رواية الطبري في هذه الحادثة وقد مرَّ بنا سابقاً ان هناك أكثر من رواية في ذلك وهناك تضارب وتفاوت في مجريات الحادثة وزمانها، فالجابري تجاوز كل هذه المفارقات واتجه مباشرة الى رواية البطري ليؤسِّس كعادته نظرية صارمة لا تقبل الاستثناء، حيث ان الراجح أن هذه البعثة حصلت في السنة الثامنة للهجرة وليس في السنة العاشرة كما صحَّحها دحلان في سيرته وهناك شواهد ترجّح هذا التصحيح، وهو اي الجابري لم يشر الى البعثة الاخرى التي كان علي فيها غازياً... ان تجاوز كل هذه المفارقات يخلُّ بالبحث التاريخي.

٢- يدعي الجابري ان هناك أجماعاً بين المؤرخين ان عبد الله بن سبأ كان مصدر الغلو المزعوم بعلي بن ابي طالب - وسوف نعالج مسألة هذا الغلو لاحقاً، وقد مضى بنا نقاش حول اراء الجابري في عبد الله بن سبأ، الاَّ ان هذا الاجماع من ابتداع الجابري، ويكفي ان نسجل هنا ملاحظة مؤرخ رصين في هذا الموضوع حيث يقول (أمّا الرواة والأخباريون المتقدمون كعروة بن الزبير (ت ٩٤هـ) ومحمَّد بن شهاب الزهري (ت ١٢٤) وابن اسحق (ت ١٥٠هـ) والواقدي (ت ٢٠٧هـ) وخليفة بن خياط (ت ٢٤٠هـ) في «تاريخه» وابن سعد (ت ٢٣٠هـ) في كتاب «الطبقات» وابن عبد الحكم (ت ٢٧٥هـ) في كتاب «فتوح مصر واخبارها» وابو حنيفة الدينوري (ت ٢٨٢هـ) في كتابه «الاخبار الطوال» والكندي (ت ٢٨٣) في كتابه «الولاة والقضاة» واليعقوبي (ت ٢٩٢) في تاريخه المسعودي (ت ٢٤٦هـ) في كتبه، وغيرهم من مؤرخي القرن الثالث والرابع الهجريين، فلم يرد عند أحد من هؤلاء المؤرخين في «مروياتهم» او في كتب المؤلفين منهم اي ذكر عن ابن سبأ ودوره في الاحداث)[٨٩]، في حين ان اول من ذكر عبد الله بن سبأ هذا من المؤرخين هو الطبري المتوفي سنة ٣١٠هـ اعتماداً على رواية مشكوك في صدقه وأمانته هو سيف بن عمر، وعنه أخذ ملخصاً ومضطرباً ابن عساكر المتوفي سنة ٥٧١هـ في تاريخ دمشق، وابن الاثير المتوفي سنة ٦٢٠هـ في الكامل، وابن كثير المتوفي سنة ٧٧٤هـ في البداية والنهاية... وهؤلاء كلهم متأخرون.... واشك ان يكون الجابري على دراية بمعنى الاجماع !!!

٣- قلنا ان الجابري لم يشر الى بعثة علي الغازية الى اليمن، تلك التي جرى فيها قتال، فقد جاء في مغازي الواقدي: أن رسول الله بعث علياً الى مذحج في سنة (١٠هـ) يدعوهم الى الدين الجديد، فان ابوا وقاتلوا له ان يقاتلهم وهذا ما حصل فعلاً، حيث رفضوا الدعوة ورموا جيش

علي، فحمل عليهم (وقتل منهم عشرين رجلاً، فتفرقوا وانهزموا وتركوا لواءهم قائماً فكفَّ عن طلبهم ودعاهم الى الإسلام، فسارعوا واجابوا، وتقدم نفر من رؤسائهم فبايعوه على الإسلام...)[٩٠].

والسؤال...

اين هو دور الخؤولة هنا؟!

لماذا أختفى دوره الساحر الجبَّار الذي مارس مهمته ببراعة مذهلة مع قبيلة «همدان»؟! كان الاولى ان يؤدي دوره مع «مذحج» ببراعة اكبر، لأن الإسلام قويت شوكته وصلب عوده واصبح لبني هاشم سلطان قوي... !!

أسلمت همدان وحسب على يد علي بن ابي طالب سنة (٨هـ) على الأغلب، وهذه الحقيقة تصادر صورة التهويل الذي يطرحه الجابري حول اسلام أهل اليمن بدعوة علي بدلاً من خالد بن الوليد، لان الجابري يوهم ان اليمن باسرها أسلمت انذاك، فيما نصوص الطبري وابن الاثير وغيرها تشير بوضوح الى ان حجم الاستجابة كان في همدان، ولذا قال النبي لما سمع الخبر (السلام على همدان)، ولكن لماذا لم تستجب لدعوة خالد وكان النبي قد بعثه لتأدية هذه المهمَّة الخطيرة، فيما سارع أهل همدان للاسلام عندما استبدل محمد خالداً بعلي على صعيد المهمة المذكورة؟!

لقد عرف خالد بن الوليد بالعنف فقد ارسله النبي الكريم داعية الى بني جذيمة سنة ٨هـ ورغم انهم اعلنوا اسلامهم الاّ انه أحدث فيهم مجزرة رهيبة الامر الذي دعا رسول الله ان يقول كلمته المشهورة في حق الرجل (اللهم اني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد)[٩١] ومن غرائب الصدف ان يتولى علي بتكليف النبي (صلى الله عليه وآله) اصلاح ما فعله خالد في أهل جذيمه، ففي مصادر السيرة ان محمداً دعا علياً وقال له (أخرج الى هؤلاء القوم، فانظر في أمرهم واجعل أمر الجاهليَّة تحت قدميك)[٩٢] وهناك (ودى لهم الدماء وما أصيب لهم من الاموال... حتى اذا لم يبق شيء من دم ولا مال الاَّ وداه، بقيت معه بقية من المال، فقال رضوان الله عليه لما فرغ منهم، هل بقي لكم بقيه من دم أو مال لم يود لكم؟ قالوا: لا، قال: اني أعطيكم هذه البقية من هذا المال احتياطاً لرسول الله (صلى الله عليه وآله) مما يعلم ولا تعلمون...)[٩٣]، ولم يكن لخاله منطق مبتن ولا قدرة اقناع كما هي لدى علي وخاصة على صعيد الدعوة الى الدين الجديد... ان كل هذه المفارقات لها دور في تباين الاستجابة المذكورة...

واخيراً وليس آخراً، نقول: كيف غاب على محمد (صلى الله عليه وآله) دور الخؤولة المزعوم؟! وهو العربي القرشي، وهو صاحب القضية والعارف بهواجس العرب واسرار حياتهم، نعتقد ان

محمداً اوعى من الجابري في ادراك هذه النقطة الحسَّاسة فيما لو كان لها واقع عملي، وعلى هذا الاساس فان المنتظر ان لا يرسل خالد اطلاقاً في هذه المهمة، وانما لعمد مباشرة إلى تكليف علي وبذا يحسم الأمر من الأساس اليس كذلك؟!.

(٣)

ولم تذكر المصادر التاريخية اي شيء من هذه العلاقة في خلافة الشيخين واوائل خلافة عثمان ابن عفان، ولست أدري لماذا اختفت جذوة القبيلة هنا، اين دور الخوؤلة المزعوم في هذه الفترة؟ فلم يرد في التاريخ أي موقف من عشائر اليمن ازاء خيلولة علي(عليه السلام) من استلام الخلافة، وذلك عندما تمت بيعة الشورى التي جاء بموجبها عثمان بن عفان، فيما كان علي يؤكد حقه الصريح ومعه ثلة من اصحابه المحبين والمتفانين، بل اكثر من هذا ان الكوفيين كانوا قد طالبوا عمر بطرد عمار من ولاية الكوفة واستبداله، فيما هو من اقرب الناس الى علي بن ابي طالب انذاك !.

برزت العلاقة بين الطرفين بعد استلام علي منصب الخلافة، اذ حتى أثناء الثورة على عثمان لم نلمس شيئاً عميقاً وخطيراً على هذا الصعيد، والكوفة بعشائرها اليمنيَّة مثل همدان ومذحج (الجنوبيَّة) ومثل تميم واسد وربيعة (الشماليَّة)... عشائر وقبائل الكوفة التي تجاوزت خمس عشر مجموعة... هذه العشائر جميعها كانت ناقمة على عثمان، ثائرة على الاوضاع الاقتصادية والسياسيَّة المتردية، وفي سياق هذه الثورة كانت تعبر عن احتجاجها على سلطان قريش واستئثارها بالفيء، وكانت هذه العشائر تجسد احساسها بالمظلوميَّة لانها عشائر الفتح الإسلامي، ورغم ذلك، حكم عليها بالحرمان، ولقد كانت هذه الثورة تفتش عن رمز قائد، فوقع الاختيار على علي لاسباب لا اعتقد انها مجهولة بالنسبة للجابري او غيره، ومن هنا نشأت العلاقة القوية المتينة... لا ادعي ان المسألة بعيدة تماماً عن لغة الصراع القبلي، فمثل هذا الادعاء بعيد ولا ينسجم أبداً مع الواقع، ولكن أدعي بان شخصية علي بحالها من مؤهلات، ولوجود الفراغ القيادي بعد مقتل عثمان، وطبيعة العلاقة السلبية بين أهل المدينة واهل الامصار الجديدة (الكوفة والبصرة)... كل هذه العوامل ساهمت في تأسيس وتغذية العلاقة بين علي وقبائل اليمن، وليست معجزة (الخؤولة) وحدها ان كان لها دور... والجابري تغافل عن كل هذه التوترات وكل هذه المفتريات.

ولماذا نذهب بعيداً وقسط كبير من عشائر اليمن وفي اليمن بالذات في زمن علي كانت عثمانية الهوى والروح والموقف فها هو طه حسين يخبرنا (... اليمن شيعة لعثمان... وقد عظم أمر هذه الشيعة حتى كتب العامل فيهم الى علي وارسل علي من يحاول اصلاحهم، ويرهبهم بمقدم الجند، فكتبوا الى

معاوية يستنصرونه ويستحثونه)[٩٤]. ولك ان تقارن بين هذه الحقيقة وادعاء الجابري بخلوص وصفاء عشائر اليمن لعلي داخل اليمن، وذلك حسب نصّه السابق (... وبقي اهل اليمن مع الهاشميين سواء في اليمن ذاتها أو في الكوفة التي سكنتها كثير من القبائل اليمنية بعد فتح العراق...)[٩٥].

(٤)

ونمضي اكثر في تحليل العلاقة بين علي وعشائر اليمن التي يعطيها الجابري خصوصيَّة قبليَّة طاغية متحكمة..

نسأل الجابري عن العشائر اليمانية التي والت علياً بسبب هذا الدافع... ترى من هي هذه العشائر؟

يذكر الجابري عدَّة منها، وفيهم (خثعم والأزد)[٩٦]، ومن حقنا ان نتابع هذا الادعاء من خلال التاريخ.

قال الطبري في رواية عن ابي مخنف في حوادث سنة (٣٧هـ):

(... فلما كان الليل خرج علي فعبأ الناس ليلته كلها، حتى اذا أصبح زحف بالناس، وخرج اليه معاوية في أهل الشام، فأخذ علي يقول: من هذه القبيلة؟ ومن هذه القبيلة؟ فنسبت قبائل أهل الشام، حتى اذا عرفهم ورأى مراكزهم، قال للأزد: اكفوني الأزد، وقال لخثعم: اكفوني خثعم وامر كل قبيلة من أهل العراق ان تكفيه أختها من أهل الشام...)[٩٧].

خثعم قبيلة عائشة سواء سكنت العراق ام الشام، كذلك الأزد، واذن المسألة معقدة وليست بتلك السهولة التي يصورها الجابري بجرَّة قلم، فان قيم العشيرة تحتم الموقف الواحد، والخؤوله بين علي وقبائل اليمن لا تقبل التجزئة حسب المواقع الجغرافية، ولكن الذي نراه هنا ان هذه الخؤوله لم تؤثر في عشائر اليمن التي قطنت الشام !! لماذا؟! وهي قيم جبارة في تصور الجابري، هي التي لوَّنت وصيرت وشكَّلت كل التاريخ العربي منذ صدر الإسلام وحتى هذه اللحظة، ولا نريد هنا تعطيل دور هذه القيم بالمرَّة، بل نريد أكتشاف مدى التسرّع في احكام الجابري، تلك الاحكام التي تضغط أبسط واعقد قضايا التاريخ العربي والإسلامي بمعيار القيم القبلية وبشكل لا يدع مجالاً ولو ضئيلاً لدور الشخصية والمطامح والأرض والحاكم في صناعة هذا التاريخ.

هنا نستفهم ايضاً، لماذا لم يلتفت علي الى هذا المنطق فينفذ من خلاله الى قلوب اليمانيين الموجودين في الشام بطريقة واخرى، ذلك ان القبيلة احدى المحدّدات الثلاث التي حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة واخرى[٩٨]، أن تواجد هؤلاء اليمانيين في الشام لا يمكن ان يجمد فعالية هذه القيم وهي بالقوة والخلاقيَّة والمكانه التي يصورها الجابري فما الذي حدث واعطوا ولاءهم لمعاوية وتركوا علياً وهو يرتبط واياهم بنسب وتجارة بل ويرتبط

وإياهم بمصير في شكل من الاشكال، لان قبائل اليمن في العراق تقاتل معه؟! بل ما الذي حدث والقبيلة الواحدة انشطرت على نفسها، تقاتل بعضها بعضاً؟!.

الجمع بين المتنافيين

يتسامى بعض الكتاب «بفكر» الخوارج ليجعل منه أنموذجاً حيّاً للتحرر الفكري والسياسي، يرى الدكتور محمّد عابد الجابري: ان شعار الخوارج (لا حكم الاّ لله) ثم قرار الفكر الخارجي بان الخلافة من حق كل عربي ثم انها من حق كل مسلم، حراً كان ام عبداً... ان هذه الصيرورة الفكريّة تجسد نوعاً من (التعالي بالسياسة)، اي ان الخوارج قفزوا بالفكر السياسي الإسلامي الى مستوى راقي وبعيد عن تحكمات قيم القبيلة التي هي من أبرز امضاءات التاريخ الإسلامي بتصوّر الجابري، فان التصور الخارجي الجديد طرح حق الأرض سياسياً في أفق الفكر وأطار النظريّة، وبذلك يكون قد عرّض مفهوم (الائمة من قريش) الى امتحان واختبار في حين أستمدَّ المفهوم المذكور قوّة الثبات من مبرّرات شرعيّة، لان النبي هو الذي سنَّ هذا القانون، كما ينقل الرواة ومفكرو القرن ومؤرخو المذاهب

والسؤال... ما مقدار هذا التسامي بالسياسة من الواقع؟!

اعتقد ان من الخطأ ان ننظر الى الايديولوجيات بطريقة ذريّة، ولا بد من دراسة الفرق المذهبيّة بنظره شموليّة، تضع في الحساب كل العناصر والمكوّنات السياسية والعقائدية... وضمن هذا الاطار المنهجي نسأل: ما هو خط (الآخر) عقائدياً لدى هذه الجماعة ذات المضمون المتعالي سياسياً؟!

نحاول ان نتلمس الجواب من حديث الجابري نفسه، فماذا يقول؟ ان (التكفير) يشكل ايديولوجية الخوارج التأسيسية، اي تكفير الآخر، حيث (أقام الخوارج بينهم وبين غيرهم حاجزاً لا يمكن اجتيازه، لقد نظروا الى من لم يخرج معهم نظره المسلمين الاوائل الى المشركين العرب الذين لم يكن يقبل منهم الاّ الإسلام او السيف....)[٩٩] ويضيف الجابري (ليس هذا وحسب، بل لقد أباح الازارقة قتل أطفال مخالفيهم...)[١٠٠]، والازارقة فرقة خارجية، وحجتهم في ذلك، ان الله سمّى أطفال قوم نوح كفاراً قبل ان يولدوا !!

و (يتعالى) الازارقة في التطرف فيعتبرون غيرهم كمشركي العرب، لا تقبل منهم الجزية، بل الاسلام او السيف، وبلغ من ارهابهم ان مارسوا مع معاصيرهم ارهاباً نفسيّاً فجعلوا التزام الفرائض الدينية واجتناب المحرّمات جزءاً من الايمان وحكموا بالتالي بالكفر -أي اهدار الدم- على كل من تساهل فيها)[١٠١] وهذا هو عبد الله بن سجي الأباضي (أحد زعماء الفرقة الأباضيّة، فان خطبته في اليمن، عندما استولى عليها في اواخر الدوله الامويّة سنة ١٢٩هـ خطبة تكفير، قال فيها (من زنى فهو كافر، ومن شرب الخمر فهو كافر ومن شك انه كافر فهو كافر)...)[١٠٢]. ماذا نستفيد من كل هذا؟

ان الخوارج في فقههم وعقيدتهم ينفون الاخر، يعدمون حظه من الوجود أساساً، وبهذا تتجلى تماماً روح البداوة والغلظة، وتبدو الفردية ـ فردية البادية – بأقسى صورها ومظاهرها.

ان البيان السابق يسمح لنا ان نقول: ان المركب الفكري والسياسي والإجتماعي للخوارج يقوم على دعامتين ويتشكل من بعدين، وذلك من خلال استنطاق افكار الجابري بالذات.

الاول: الاعتراف بحق الاخر على صعيد المدرسة السياسيَّة، لان الخلافة من حقٍّ كل مسلم عبداً كان ام حرّاً، وهذا نوع من التعالي بالسياسي برأي الجابري.

الثاني: ممارسة الارهاب العقائدي والفقهي بحق الاخر، وذلك الى حد نفيه من الوجود، بل لا بد من تحقيق هذا النفي أمّا بالقتل المادي «السيف» او بالقتل المعنوي «تغيير المعتقد رهبة وخوفاً».!!

شخصيّاً افهم من ذلك ان القمع على المستوى الثاني يلغي التعالي الاول، بل يفسِّره على أساس ذرائعي بحت، واذا كانت له قيمة ذاتية، انما مستمدَّة من نبع غير فكري، بل مستمد من ظروف بيئية لا تعرف القيود المركزية ولا المؤسسات السياسيَّة، وتلك هي البادية السائبة، ولدينا شواهد تؤكد الصبغة الذرائعية.

أدرك المرحوم حسين مروَّة هذا التناقض في هذه التركيبة العجيبة (وهذا تناقض يلفت النظر)[١٠٣] وللاسف الشديد لم يعالج هذا التناقض بطريقة جدليَّة كما هو مذهبه في دراسة التاريخ، بل أبقى كلا عنصري التركيب قائماً بذاته، وكأنه شيء مجرد وليس له علاقة بالآخر، وادونيس هو الآخر وقع على هذا الشرخ الفاضح، فنراه يقول (غير ان مبدأ حرية الاخر لم يقره الخوارج، وهذا ما أدَّى بهم الى ان يكفّروا كلَّ من لا يرى رأيهم والى ان يعلنوا عليه تبعاً لذلك الثورة)[١٠٤]

متى أقرَّ الخوارج ان الخلافة من حق كل مسلم؟!

يذكر الجابري نفسه بان الخوارج انما سنّوا هذه القاعدة بعد ان التحق الموالي بهم[١٠٥].... ترى هل يمكن اهمال هذا التعاصر؟! وكيف تكون الذرائعية اذن؟! واي قيمة سياسيَّة حقيقية لهذه القاعدة اذا كانت ثمرة معطيات مفاجئة؟! وهل هي تعالي حقيقي بالسياسة ؟! على ان الجابري ادرك – كما يبدو – هذا التناقض الفاضح الصارخ، فحاول ان يعمل على ترميمه ليبقى مخلصاً ومنسجماً مع موقفه الاول، وهنا نلتقي بموقف غاية في الغرابة وما اكثر غرائب الدكتور، اذ يرى: ان المنحى العقيدي الصارم الذي انتهجه الخوارج انما جاء محاولة لتسيس المتعالي بالدين، اي اعطاء غطاء ديني ايديولوجي لذلك النوع من التعالي بالسياسة ! ولكن أنى لهذا التشدد العقيدي الغليظ ان يؤدي مثل هذا الدور الجميل ويكاد الدكتور محمد اركون ان يلامس الحقيقة عندنا يفسر «عقيدة» الخوارج القاضية بنفي المسلم الاخر من دائرة الامة الاسلامية على أساس (الموقف البدوي القديم الذي كان يعتبر العشائر غير الموالية اعداء محتملين)[١٠٦].

يصور لنا باحث جاد ذرائعية الخوارج السياسيَّة بنصّ مكثف اذ يقول عنهم (... كانوا في اول أمرهم يرون ان الخلافه حق لكل عربي حر، وانه اذا أختير الخليفة يصّح له ان ينزل عنها... فلما انضمَّ اليهم بعض المسلمين من غير العرب جعلوا حق الأمامة لكل مسلم.. ومما لا شك فيه ان هذا المبدأ يلق قبولاً من نفس الموالي، لذلك نجد فريقاً غير قليل منهم يسارع الى الانضمام الى الخوارج)[١٠٧].

والحقيقة ان هذه التحولات بفعل مفتريات مشدودة الى الذات السياسي والكياني تطرح بين ايدينا مفهوماً يقابل مفهوم التطور الفكري، انه التطور الذرائعي، واعتقد ان التطور الذرائعي مصطلح جديد يمكن ان يتحول الى احد قوانين تفسير التاريخ، ويتمدَّد فيما اذا كانت الأفكار السياسيَّة تتولد من خلال مصالح محسوبة باتجاه الذات السياسي والكياني المسمَّى، خاصّة اذا كان الفكر السياسي الملحوظ به هذه الجنبة يتعارض مع اساس عقائدي ضخم متبنى من قبل الجماعة التي شهدت هذا التحول السياسي المقصود ذرائعياً، وكل هذه المواصفات متوفرة بظروف نشأة الفكر السياسي الجديد لدى الخوارج.

يقاتل الجابري من أجل اثبات وجهة نظره السابقة، فها هو يحاول مرة أخرى اثبات ما اسماه بالتعالي بالسياسي في فكر الخوارج بطريقة اخرى، يقول (... كما اسندوا... امارة القتال الى رجل من تميم وامارة الصلاة الى رجل من بكر «ربيعه» رهاهم يسندون امرة المؤمنين او الخلافة الى رجل يمني، وهكذا ظهر الخوارج كتحالف لا قبلي ضد قريش «القبيلة»)[١٠٨] ومن البساطة ان نستتبع حقيقة مغايرة، فنقول: ان التحالف المذكور يعبّر عن تحالف بين قبائل موتورة ضد قبيلة متسلطة، وكم له من نظير في تاريخ العرب قديماً وحديثاً.

* * *

هل فكر الجابري جيّداً بمستحقات النسق العقيدي الخارجي على الصعيد الواقعي للوجود الإسلامي ككيان بشري؟!

انَّ النسق العقيدي لهؤلاء ينفي وجوديّاً الاخر، وعليه من حقنا ان نتساءل عن سعة الدائرة البشرية المسلمة التي يمكن ان يتحرك بها قرارهم السياسي القاضي: (بان الخلافة من حق كل مسلم حراً كان ام عبداً)....

اننا نتساءل هنا عن ممكنات تطبيق هذه القاعدة، لان مآل التركيب العقيدي الخارجي هو ان هناك تعادلاً موضوعياً فذ بين المسلم والخارجي، ان عقيدتهم قائمة على تكفير الاخر، وبالتالي وجوب قتله، اذن اين هو الاخر حتى ينعم بفرحة التعالي بالسياسي هذا؟ ان قيمة المفاهيم ليست بصياغتها، بل بامكان واقعيتها !!

الغلو في الغلو
-أولاً-

(١)

ما هو الغلو؟

هذه هي البداية... قال ابن منظور هو (الارتفاع ومجاوزة القدر في كل شيء... وغلا في الدين: جاوز حدَّه). وقال بعضهم: غلوت في الامر غلوا وغلانيَّة وغلانياً اذا جاوزت فيه الحدَّ وافرطت فيه)[١٠٩].

هذا هو التعريف اللغوي، ولكن ماذا عن تعريفات علماء أهل المذاهب والفرق؟!

قال الشهرستاني (الذين غلو في حقّ أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقة وحكموا فيهم بأحكام الهية فربما شبَّهوا واحداً من الأئمة بالآله، وربما شبَّهوا الاله بالخلق)[١١٠]. وقال الشيخ المفيد عن الغلاة بأنَّهم (من المتظاهرين بالإسلام وهم الذين نسبوا أمير المؤمنين والأئمة من ذريته «عليهم السلام» الى الالوهيَّة والنبوَّة ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد...)[١١١]. وقال ابن تيميَّة (... الغلو في الدين بان ينزّل البشر منزلة الاله ومثل تجويز الخروج عن شريعة النبي صلى الله عليه وآله)[١١٢].

هذا هو المطروح في تعريف الغلو أصطلاحاً، أنه يعني واحداً او اكثر من المواقف العقيديَّة والفكرية التالية.

أولاً: تشبيه الاله بالخلق.

ثانياً: تشبيه الخلق بالاله.

ثالثاً: الارتفاع بانسان ما الى درجة النبوَّة.

رابعاً: تجويز الخروج عن شريعة سيّد المرسلين (صلى الله عليه وآله).

وقد حذف ابن تيمية الفرد الاول من هذه المنظومة انسجاماً مع احاديث ابي هريرة وكعب وغيرهما من المحدّثين المجسمّين، ونرى في تعريف الشهرستاني في اكثر عناصر الموضوع، ومهما يكن جرى باحثون على هذا المعنى في تحديد حقيقة الغلو، فهذا الدكتور عبد الله الفياض يقول (سُمي الغلاة بهذا الأسم لانهم غلوا في علي وفي طائفة من الأئمة من ولده وقالوا فيهم قولاً عظيماً اخرجوهم به من حدود البشريَّة الى الالهيَّة)[١١٣].

ويبدوا ان الجابري منسجم مع ذلك الإتجاه الذي يصّور الغلو بأضفاء صفة النبوّة على الأئمة او ادّعاء هذا المنصب الالهي المقدّس العظيم[١١٤] وقد كنا ننتظر منه ان يعطي تعريفه الخاص بالغلو والغلاة قبل دراسته لذلك، وقبل ان يتهم هؤلاء او اولئك بهذه الصفة الخطيرة الاّ ان تضاعيف الكتاب خالية من مثل هذا التعريف، وفي الحقيقة، واعتماداً على كل هذه المقتربات ليس من الغلو ابداً القول بالوصيَّة، فاي علاقة بين الادعاء بان محمّداً أوصى بالخلافة لهذا او ذاك، اسماً او وصفاً تحديداً أو تشريعاً، بتلك العناصر التي يتألف منها مفهوم الغلو؟ بل حتى الرجعة لا تمت بصلة الى الغلو، فهي لا تتضمّن أي تشبيه للألة بالخلق او العكس، ولا تنطوي على اي نفي للنبوة او صرف لها الى غير رسول الله، فالذي يُدعى رجعته يموت أساساً، وانبعاثه ثانية انما بعد الموت ولكلا الوصيَّة والرجعة جذوراً قرأنيَّة، ومن اوضح الشواهد على ذلك قصّة أهل الكهف ووصية موسى ليوشع بن نون وأخيه هارون، ولتكن أكثر صراحة، ان صدر الاسلام شهد مثل هذه الظواهر، ولعل موقف عمر بن الخطاب من وفاة النبي محمَّد (صلى الله عليه وآله) تنهض دليلاً بارزاً على ذلك، فقد صدع يهتف (ان رجالاً من المنافقين يزعمون ان رسول لله (صلى الله عليه وآله) قد توفى وان رسول الله (صلى الله عليه وآله) ما مات ولكنه ذهب الى ربّه كما ذهب موسى بن عمران، فقد غاب عن قومه اربعين ليلة، ثم رجع اليهم بعد ان قيل مات، والله ليرجعنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) كما رجع موسى)[١١٥]، كذلك البداء ليس من الغلو، وقد انتبه الى هذه الحقيقة الباحث الدكتور مصطفى الشيبي، فهو يقول: (ان عقيدة البداء أمر عادي: لا يدخل في الغلو ولا في ادعاء النبوّة وليس خاصّاً بالشيعة)[١١٦]، والمهديَّة لا تجسد او تمثل اي عنصر من عناصر الغلو الاربعة التي ذكرناها سابقاً، والجابري في تضاعيف عمله (العقل السياسي العربي) لم يقم بمحاولة علميَّة لتحديد الغلو، ولم يعط مقترباته العلمية في العلاقة بين الغلو وهذه المفاهيم اي: الوصيَّة، البداء، الرجعة، المهدويَّة...

لذا، فحديثه لم يكن واضح المعالم في هذه المجالات.

(٢)

تشير بعض المصادر الى ان فترة خلافة علي شهدت ظاهرة الغلو بالمعنى الإصطلاحي، فقد وجد من يقول بالوهبة هذا الامام الكريم، بل هناك من ادّعى انه رب ! فاستتابهم ولكنهم اصروا على معتقدهم الغالي هذا، الامر الذي دعاه الى تحريقهم بالنار[١١٧]. وتطلق كتب الفرق والمقالات على هؤلاء اسم (السبئيَّة)، اي نسبة الى عبد الله بن سبأ، ولا نريد ان نتحدث عن هذه الشخصيَّة وفي ضوء افكار الجابري بالذات، فقد تطرقنا الى هذه النقطة مفصّلاً، ولكن نريد ان نستطلع رأي

الباحثين في عمليّة التأليه هذه وموضوع الحرق.

يقول الدكتور مصطفى الشيبي: (خبر مختلق من أساسه ولم يرد على صورة فيها ثقة في كتاب معتبر من كتب التاريخ)[١١٨]. ويقول الدكتور الهلالي:(لا نعرف أحداً من العرب عبد انساناً واعتقد انه هو الخالق الرازق لا في الجاهلية ولا في الإسلام)[١١٩]. ويتساءل الباحث عن حق (... كيف يعتقدون ان علياً الههم وخالقهم ورازقهم وفي نفس الوقت لا يطيعون له أمراً، بل يصرون على عصيانه حسب الرواية حتى اضطرَّ الى أحراقهم...)[١٢٠].

ان الظاهرة مختلفة وليس لها جذر أو خبر في كتاب معتبر... وهناك رواية اخرى تتناقلها كتب الفرق، مفادها ان الغلو بعلي جاء بعد وفاته، وصورة الغلو الجديد، ان علياً لم يمت !! أبرز رواتها:

- الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) في البيان والتبيين ٢ / ٨١ بسند ضعيف ينتهي الى (زهر بن قيس) المعروف بعدائه لعلي وصاحب الاختلافات المشهور في الحديث والرواية[١٢١].
- الخطيب البغدادي بسند ينتهي عند زهر المذكور وذلك في تاريخ بغداد ١ / ٤٨٧-٤٨٨.
- الأشعري المتوفي سنة ٢٠١هـ بلا سند، وذلك في المقالات والفرق ص ٢٠.
- النوبختي (ت ٣١٠هـ) في (فرق الشيعة) بلا سند.
- عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩هـ) في كتابه (الفرق بين الفرق / ٢٢٠) بسند ناقص.
- ابو الحسن الاشعري (ت ٣٢٤هـ) في كتابه (مقالات الإسلاميين ص ١٥) بلا سند.

هذا مع وجود التناقضات الرهيبة في نصوص هؤلاء الكتاب، وللعلم ان من الصعب الركون الى كتاب الفرق في استجلاء مثل هذه الحقائق، لان اكثر هؤلاء الكتاب يصدرون من عقائد خاصة بهم ومن اجل تزكية فريقهم وتسقيط الآخر، ورواياتهم مأخوذة من الوسط الشعبي ولذا نجد اكثرها غير مسندة او بسند مقطوع والمقطوع فيه ضعفاء مثل زحر وغيره.

وفي الحقيقة: لا يوجد اي خبر موثوق لاي ظاهرة غلو بالمعنى الاصطلاحي العلمي في عصر الخلفاء الراشدين بل وحتى معاوية ويزيد، وما قيل عن الرجعة والوصيَّة والبداء والمهدويَّة على لسان عبد الله بن سبأ، فضلاً عن كونها خارج دائرة الغلو بالمعنى الذي حدده علماء الفرق[١٢٢]، فان شخصيَّة عبد الله بن سبأ يحوم حولها شك جذري، وهذا الشك كاف لتأسيس مبدأ الحذر التاريخي من الأخذ بهذه الاقوال الخطيرة، وقد تعامل الجابري نفسه مع موضوع عبد الله بن سبأ بطريقة انتقائية غائية مبرمجة، بعيدة عن روح النقد الدقيق، كما بيَّنا سابقاً، هذا ومن الغريب حقاً ان تخلو جهود الجابري من اي تعريف للغلو، كما انه استند الى روايات مبتورة السند، وأسّس على كتب الفرق التي هي محل نظر تأريخي، ومما نريد ان نشير اليه هنا ونعتبره انه في غاية الاهميَّة والخطورة

ان مسألة الغلو بالمعنى العلمي، والمجسَّدة في تأليه شخص لم تطالعنا به كتب التاريخ والفرق والحديث الاّ في اواخر سنة عثمان، اي سنوات ارهاصات الفتنة ومن ثم سنوات الفتنه بالذات وبعدها في خلال خلافة علي بن ابي طالب وفي مجتمع الكوفة بالذات، فبما تغيب الظاهرة تماماً في زمن ابي بكر وعمر واوائل خلافة عثمان وعهد معاوية وابنه، ولم نجد لها اثراً في مجتمع الشام مثلاً !!

اقول: الا ينبغي ان ندرس هذه المفارقات؟! وهل كان علي هو الشخص الوحيد صاحب المؤهلات الجاهز لإفراغ هذه الفتنة في رأسه وشخصه؟! وهل الكوفة وحدها جاهزة لمثل هذه الشطحات الفكرية والمذهبيَّة؟

مفارقات !! وهي ليست بالمفارقات التي لا تدعو للنظر، لأنها حادَّة، قاسية، تمَّس بها كرامات وتشوّه بها مجتمعات، وتحذف بها مذاهب من دائرة الإسلام والمسلمين... وكل ذلك يدعو الى اعادة النظر.

- ثانياً -

(١)

تطالعنا نصوص تاريخية وادبيَّة متفرقة تنبىء عن وجود غلو في الكوفة ايام المختار بن ابي عبيدة الثقفي، ففي الطبري (قال هشام عن ابي مخنف، قال: حدثني حصيرة بن عبد الله ان هند بنت المتكلفه الناعطيَّة، كان يجتمع اليها كل غال من الشيعة، فيتحدث في بيتها وفي بيت ليلى بنت قمامة المزنية، وكان اخوها رفاعة بن قمامة من شيعة علي، وكان مقتصداً، فكانت لا تحبه فكان ابو عبد الله الجدلي ويزيد بن شراحيل قد أخبرا محمد بن الحنفيَّة خبر هاتين المرأتين وغلوهما وخبر ابي الأحراس المرادي والبطين الليثي وابي الحارث الكندي)[١٢٣]، وهذا نص بالغ الدلالة سوف نأتي على تحليله نقطة نقطة، وفي بخلاء الجاحظ نقرأ وأمَّا ليلى الناعطيَّة صاحبة الغالية من الشيعة فانها ما تزال ترقع قميصا لها وتلبسه)[١٢٤]، وفي كتابه الحيوان (وقال ابو الحسن المدائني: قال سعيد النوا: قدمت المدينة، فلقيت علياً بن الحسين، فقلت: يا ابن حفيد رسول الله، متى يبعث أمير المؤمنين علي بن ابي طالب؟ قال: اذا بعث الناس)[١٢٥] ويعلق الجاحظ على ردَّ السجاد هذا بانه محاوله منه لكسر الغلو وتحطيمه، ولا يقاف (الغالية من الافراط والغلو والفحش)[١٢٦]، والنوبختي يروي (وفرقة - اي من فرق الكيسانية - قالت: اوصى ابو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية الى عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب الخارج بالكوفة وهو يومئذ غلام صغير، فدفع - اي ابو هاشم - الوصية الى صالح بن مدرك وامره ان يحفظها حتى يبلغ عبد الله بن معاوية فيدفعها اليه، فهو الامام وهو العالم بكل شيء حتى غلوا فيه، وقالوا: ان الله عز وجل نور وهو في عبد الله ابن معاوية، وهؤلاء اصحاب عبد الله بن الحارث، فهم يسمون «الحارثية» وكان ابن الحارث هذا من أهل المدائن، فهم كلهم غلاة،

يقولون، من عرف الامام فليصنع ما يشاء)[١٢٧].

هذه النصوص تنبىء عن وجود (الغلو) في الكوفة، والمدائن، وقد اعتمد الجابري بعضها ليخلص الى نتيجة خطيرة، مؤداها ان الكوفة كانت غارقة في الغلو، والمدائن اسيرة هذا الاتجاه برمتّها. كيف لا؟!

ألم يخبرنا الطبري عن بيت ليلى الناعطيَّة والتقاء الغالية عندها؟ الم يقل النوبختي: ان أهل المدائن كلهم غلاة؟

ولم يكن الغلو الطاغي من نصيب الكوفة والمدائن وحدهما بل كان منتشراً بشكل لا نظير له في شرق الجزيرة العربية، حيث كانت (مأوى للرهبان المنهزمين ولغيرهم من ادعياء النبوَّة وعلى رأسهم مسيلمة الحنفي، فلقد كان... يطوف في اسواق هذه الناحية مثل سوق الأبلة وسوق الانبار وسوق الحيرة (يلتمس الحيل والنيرنجات واخبار المنجمين والمتنبئين) وعندما انتهت حروب الردَّة وخضع اتباعه للاسلام بالقوة، بقي بعضهم محافظاً على الولاء له، تذكر المصادر منهم عبادة ابن الحارث من بني حنيفة المعروف بـ(ابن النواحه)... لقد بقي ابن النواحة هذا هو وجماعة من اصحابه مخلصين لمسيلمه وتعاليمه، ويدينون بنبوَّته الى ان علم بذلك عبد الله بن مسعود، عامل عمر بن الخطاب على الكوفة فقاتلهم، ولا شك ان أتباعهم بقوا هناك محافظين على تعاليم مسيلمه... وقد نشط هؤلاء زمن المختار، زمن الغلو وانبعاث المعتقدات القديمة، وكان لبعض قبيلة عجل من عبد قيس من ربيعة التي كانت منازلها شرق الجزيرة.... كان لهذه القبيلة دور كبير في الغلو...)[١٢٨] وعلى هذا الاساس كان النسيج البشري للمسلمين زمن المختار قطعة متماسكة من الغلاة حتى ان الإنسان وهو يقرأ سطور الجابري يتصور ان الغلو هو السائد فحسب، بل لا مكان لعقائد الإسلام ولو بمقدار صبابة على طول هذا الامتداد الجغرافي !!

اين الحقيقة من كل هذا؟!

قبل ان ندخل في مناقشة الجابري ينبغي ان أوكد اني هنا في معرض الحديث عن (الغلو) في فترة زمنيَّة محدَّدة، من مقتل الحسين (عليه السلام) حتى وفاة محمَّد بن الحنفيَّة، اي من سنة (٦١هـ) الى سنة (٨١هـ) وهذا التحديد يجعلنا نهمل الان نص النوبختي الذي استنتج منه الجابري (غلو كل اهل المدائن)، لان هذا النص يتحدث عن الغلو في المدائن في فترة زمنية لاحقة، وذلك ان عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب خرج على الامويين سنة (١٢٧هـ)[١٢٩]، وذلك ضمن قصة طويلة انتهت بقتله في السنة ذاتها[١٣٠]، وعندما نتعرض للشيعة في تلك الفترة سوف نتحدث عن الغلو في المدائن ابان هذه القطعة الزمنية، ونتفحص حقيقته ومعناه وسعته وعمقه، على ان الجابري اورد النص، اي نص النوبختي بدون اي تحديد تاريخي، بل وبايهام مؤداه ان النصَّ المذكور يعالج

قضيَّة الغلو ويتصل بهذه المسألة في زمن المختار، في حين ان المختار قتل سنة (٦٨هـ) وحوليات النص وظروفه وملابساته سنة (١٢٧هـ)، وقد صرَّح بذلك بكل وضوح ماسينيون حيث يقول (... ان النوبختي يقرر لنا ان جميع من في المدائن كانوا من غلاة الشيعة وذلك في حديثه عن قيام فرقة الحارثيَّة من بينهم وهم من الغلاة «قبل سنة ١٢٧هـ»)[١٣١]، وبهذا يستطيع القارىء ان يتلمس رغبة الجابري في تزييف تاريخ النصوص لاصابة هدف خفي، فالجابري انما عمد الى ذلك لانه متهالك على اثبات وتوكيد طغيان الغلو وشيوعه في الكوفة والمدائن زمن المختار.

(٢)

ونحن اذا تمعَّنا بالنصوص السابقة لاتضح لنا ان الغلو كان موجوداً في الكوفة زمن المختار، ولكن ضمن مساحة محدودة وليس بتلك الصورة الطاغية التي يطرحها الدكتور الجابري، ان النص هو مورد الاحالة لاكتشاف الحقيقة في علم التاريخ[١٣٢]، والنصوص الانفة لا تنبىء عن غلو سائد، وانما عن حالة بسيطة، ولو كان الغلو في الكوفة بتلك الفترة التي حددناها بهذه السعة المذهلة كما يطرحها الجابري، لما بادر كل من عبد الله الجدلي ويزيد بن شراحيل الى الكتابة لمحمَّد بن الحنفيَّة وينبئانه خبر المرأتين وخبر من يتردّد عليهما من الغلاة، بل ان هذا التصرف من هذين الرجلين يشير الى بداية وليس الى سيادة، ويتضح جلياً من نص الطبري ان هناك مقاومة لهذا الاتجاه الجديد في التفكير، وذلك من داخل ما اسماه الجابري بـ(مراكز الغلو)، وقد ارسل محمَّد بن الحنفيَّة رساله مهمه الى شيعته في الكوفة يحذرهم هؤلاء (الجماعة)، فقد جاء في الطبري (... فكان ابن الحنفيَّة قد كتب مع يزيد بن شراحيل الى الشيعة بالكوفة يحذرهم هؤلاء، فكتب اليهم:

من محمد بن علي الى من بالكوفة من شيعتنا، اما بعد، فاخرجوا الى المجالس، والمساجد فاذكروا الله علانيَّة وسراً ولا تتخذوا من دون المؤمنين بطانة، فان خشيتم على انفسكم فاحذروا على دينكم الكذابين، واكثروا الصلاة والصوم والدعاء، فانه ليس أحد من الخلق يملك لاحد ضراً ولا نفعاً الاّ ما شاء الله، وكل نفس بما كسبت رهينة، ولا تزر وازرة وزر اخرى والله قائم على كل نفس بما كسبت، فاعملوا صالحاً، وقدموا لانفسكم حسناً ولا تكونوا مع الغافلين والسلام عليكم)[١٣٣].

ومن هذا النص نكتشف بداية الغلو، ونكتشف انه كان ضمن جماعة محدودة، وليس حالة سائدة ومهيمنة وطاغية كما يقول الجابري بشغف وفرح... كل هذا ونحن نتحدث عن فترة زمنيَّة محدودة (٦١ هـ - ٨١ هـ)، ولا بد من الاشارة الى ان الجابري ادّعى بان جماعة مسيلمة عاودوا نشاطهم زمان المختار، ولم يدل باي شاهد تاريخي على ذلك، سواء على صعيد الأفراد او النشاطات، ولم يذكر لنا اسماء رجال قبيلة عجل التي نسب اليها نشاطاً غالياً محموماً في الفترة المذكورة، نعم

تكلم كثيراً عن ابي منصور العجلي، ولكن حركة هذا الغالي جاءت بعد وفاة الامام محمد بن علي الباقر[١٣٤] وذلك في حدود سنة (١١٤هـ).

(٣)

قلنا: ان الغلو كان موجوداً في الكوفة زمن المختار، ولكنه ليس على نحو الانتشار الطاغي كما يقول الدكتور الجابري، انه في حدود ضيقة، ومن الجدير بالذكر، ان اشارات الجاحظ لا تفتأ تنبيء عن الغلو ولكنها لا تفصح من مساحته ومداه، ولذا فهي لا تسعف القاريء او الباحث في هذا المجال شيئاً، فان الاستفادة من النصوص يجب ان تكون حذرة، لاننا امام تاريخ وليس أمام ادب، وهنا وبعد هذه الاشارة نريد ان نترسّم المعالم الاولى للغلو في الكوفة... ما هو مضمونه الفكري، وما هي حقيقته العقيديّة؟! وفي الواقع، ان رسالة محمّد بن الحنفيّة الى شيعة أهل البيت في الكوفة تكشف الى حدّ ما عن هذه المعالم، ان الغلو في بدايته كان نوعاً من الاعتقاد بقدرة اشخاص مقدسين على جلب نفع ودفع ضرر عن أنفسهم واصحابهم، سواء بتفويض الهي، او لأنهم وهبوا قدرة لم تتوفر للآخر، والواهب هو الله تعالى، وفي هذا السياق نشأ اعتقاد آخر مفاده ان الإيمان بهؤلاء لا يضر معه ذنب او اثم، حيث ان الإيمان المذكور تحوّل او تطور الى شافع شامل، والى جانب هذه المعالم التي يمكننا ان نستخلصها من الرسالة المذكورة هناك تداوين اخرى من تلكم البدايات، انها الصلاحيّة العلميّة الراقية لمحمّد بن الحنفيّة في وقته كما اشار الشهرستاني ان اصحابه اعتقدوا فيه (فوق حدّه ودرجته من احاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السيدين الاسرار بجملتها من علم التأويل والباطن وعلم الافاق والانفس...).

ولقد ادرك بعض رموز أهل البيت هذا الاتجاه الخطير منذ بواكيره الاولى، فاطلقوا تحذيراتهم الى الشيعة والمحبين بضرورة الحذر واتخاذ الحيطة الفكرية فيه، وقد مرّت بنا رسالة محمّد بن الحنفية الى الشيعة في الكوفة، وهي رسالة في غاية الاهميّة التاريخية، لانها تحدد لنا درجة الغلو ومحدّداته الاولى وتكشف عن مداه الذي يتبين انه محدود جداً على صعيد المتبين والاعتقاد فضلاً عن سذاجته وبساطته، وفي حليّة الاولياء (حدّثنا ابو حامد بن جبلة... حدثنا خلف بن حوشب عن علي بن الحسين، قال: يا معشر أهل العراق، يا معشر أهل الكوفة، أحبونا حبَّ الإسلام ولا ترفعونا فوق حقنا)[١٣٥]، وفي سير أعلام النبلاء ان عليّ بن الحسين كان يقول لأهل العراق (أحبونا حب الإسلام ولا تحبونا حب الاصنام)[١٣٦] اشارة واضحة الى الشفاعة بدرجتها غير المعقولة ولا المقبولة، وقد وجدنا ذات النبرة مع محمّد بن الحنفيّة.

انها بدايات الغلو وفي حدود ضيقة، وفي هذه التحذيرات يمكننا ايضاً ان نستشف درجة هذا الغلو انه ليس تلك الصورة المهولة التي يطرحها الجابري، والاّ لكانت التحذيرات ادق واشمل

وأقسى، كما سترى مع الأئمة المتأخرين عندما تصاعدت درجة هذا الغلو وتحولت الى خطر عقائدي في الصميم.

ولكن اين نضع - من كل هذا الكلام - الرجعة والوصيَّة والمهدويَّة وغيرها من المفاهيم التي ابتدعها عبد الله بن سبأ؟! واين نضع موضوع مهدوية محمَّد بن الحنفيَّة وسجع المختار وكهانته وادعاء نبوَّته؟!

بعض هذه الاسئلة تقدمت الاجابة عليه، وبعضها سيأتي تباعاً ان شاء الله تعالى وسوف نفرد فصلاً كاملاً عن ميتولوجيا المختار...

- ثالثاً -

توفي محمَّد بن الحنفيَّة سنة (٨١هـ)، وكان له شيعته وتلاميذه ومريدوه، وكانت هناك حالات محدودة من الغلو -كما شرحنا سابقاً - في الكوفة، فلما مات استحدثت أمور جديدة كان من أبرزها وأهمها انقسام شيعته وبروز اضافات على مبدأ الغلو الذي حدّدنا طبيعته في الفقرة السابقة.

يقول الامام عبد القاهر البغدادي: (... ثم افترق الذين قالوا بامامة محمَّد بن الحنفيَّة فزعم قوم منهم يقال لهم الكربيّة اصحاب ابي كرب الضرير ان محمد بن الحنفيَّة حي لم يمت وانه في جبل رضوي، وعنده عين من الماء وعين من العسل، يأخذ منهما رزقه وعن يمينه اسد وعن يساره نمر يحفظانه من أعداءه الى وقت خروجه، وهو المهدي المنتظر، وذهب الباقون من الكيسانية الى الاقرار بموت محمَّد بن الحنفيَّة واختلفوا في الامام من بعده...)[١٣٧].

والذي يهمنا من هذا النص فرقه (الكربيَّة) فقد اشار اليها الشهرستاني دون ذكر اسم صاحبها[١٣٨]، على ان الشهرستاني يسجل معلومة دقيقة في هذا الخصوص حيث يقول: (وهذا اول حكم بالغيبة والعودة بعد الغيبة حكم به الشيعة)[١٣٩]، فان هذه المعلومة تفيدنا كثيراً في دراسة موضوع المهدوية في الإسلام وتكشف لنا عن بساطة مهدوية محمَّد بن الحنفية قبل الموت.

هنا نشخص مجموعة اسئلة مهمة ونحن نتابع حركة الغلو في المجتمع الإسلامي!

- متى ظهرت فرقة الكربيَّة بالتحديد؟
- ما هو مداها الشعبي وموجها الاجتماعي؟
- الى اين انتهت بها حركة التاريخ؟

لقد كان الغلو في زمن ابن الحنفية وعبر عصر المختار حالات فرديَّة محدودة وساذجة لا تعدو حبّاً طاغياً وشفاعة مبالغ فيها وعلماً محيطاً باسرار الكون والمستقبل، وقد تجسَّد في محمَّد بن الحنفيَّة بشكل رئيسي محوري واضح، أمَّا الان فهو - اي محمّد بن الحنفيَّة - المهدي المنتظر، لقد تصاعدت درجة وتخطت مستواها البسيط في حياته، اي لم يمت وسوف يخرج بعد حين، هذه هي

الاضافة الجديدة الاساسيَّة التي خرجت بها (الكربيَّة) وعلى اساسها تشكلت كفرقة مذهبيَّة - وان كنا نتحفظ على مثل هذا العنوان، اذ هو عميق عريض مشكل - وتفصح المصادر بوضوح ان هذه (الفرقة) ظهرت بعد موت ابن الحنفيَّة سنة ٨١ هـ ومن الطبيعي ان نقول: ان ذلك تطلب فترة زمنية، اذ ليس من المعقول ان تكون هذه النشأة مباشرة وبدون فاصل، ولكن ما هو مصير هذه الفرقة !؟!

يقول النوبختي (... وفرقة قالت: ان محمداً بن الحنفيَّة حي لم يمت وانه مقيم في جبال رضوى... فثبتوا على ذلك حتى فنوا وانقرضوا الاَّ قليلاً من ابنائهم....)[١٤٠] واعتقد ان هذه النتيجة شملت كل الفرق الاخرى التي توهمت خلود ابن الحنفيَّة كما هو ظاهر العبارة، و (الكربيَّه) مصداق لها. ومن الواضح ان الكربيَّة هذه لم تشكل تياراً شعبيَّاً ولم تكن ذات صدى فكري ضخم، فقد انقرضت الامر الذي دعا أحد أتباعها الى تطوير الاتجاه، فبرز المدعو (حمزة بن عمارة البربري)، فادخل أفكاراً جديدة تخطت فكره مهدوية ابن الحنفيَّة الى القول بألوهيَّته، وحمزة انما هو الامام او النبي، وتبعه نفر قليل من أهل المدينة اذ كان يقطنها، ومن هنا بدأ (الغلو) بالمعنى الاصطلاحي الحقيقي الذي حدَّه الشهرستاني واكثر علماء المسلمين، وكان من ابرز أتباعه (بيان بن سمعان الهندي)[١٤١] الذي استقل بنفسه وكوَّن مذهباً غالباً خاصاً به، ادى الى قتله سنة (١١٩ هـ).

ان غرضنا تتبع حركة (الغلو) في القرن الهجري الاول، وبالذات في الفترة الزمنية المحصورة بين سنة (٨١ هـ) وسنة (٩٥ هـ) وبدايته كانت القول بمهدوية ابن الحنفيَّة ثم بألوهيته على يد (حمزة البربري)، ومن العسير جداً ان نكتشف تاريخ هذا التحول الذي بلور حقيقة وواقعاً الغلو، ولكن من المؤكد انه جاء بعد فترة زمنيَّة، على ان الامام محمد الباقر عليه السلام اتخذ موقفاً صارماً من حمزة هذا، وذلك في فترة امامته المحصوره بين سنة ٩٥ وسنة ١١٩ هـ مما قد يوحي ان هذه النقلة حصلت في الفترة المذكورة.

ان حركة الغلو بفصلها الحقيقي جاءت في اواخر القرن الهجري الاول، واذا كانت على صعيد النظر قد دخلت مرحله الحسم والتجوهر - تأليه محمد بن الحنفيَّة - فانها على صعيد الاعتقاد الشعبي كانت محدودة جداً، ولم تذكر مصادر التاريخ او الفرق اي تلاحم شعبي مع هذه الحكمة في اجوائها الجديدة، لكي تتضح الصورة في الاطار نورد ما قاله النوبختي حول حركة حمزة التي هي نقطة البدء في مسار الغلو بالمعنى العلمي المعروف في اروقه الفكر الإسلامي، يقول عن حمزة هذا (كان من أهل المدينة ففارقهم وادعى انه نبي وان محمَّد بن الحنفية هو الله... فتبعه على ذلك الناس من اهل المدينة وأهل الكوفة فلعنه محمد بن علي بن الحسين (عليه السلام)، وبرىء منه وبرئت منه الشيعة....)[١٤٢] فانتهى سيرها الى الاخفاق على الصعيد الشعبي رغم انه ذو مساحة ضيقة كما يلوح من عبارة النوبختي.

- رابعاً -

لو سألنا الدكتور محمّد عابد الجابري وفي سياق من الافتراض انَّ ما قاله عن الغلو في صدر الإسلام وحتى مشارف القرن الهجري الثاني... لو سألناه عن سبب هذه الظاهرة الخطيرة، لأجابنا أو بالأحرى لأحالنا على سبب رئيسي جوهري في عقيدته، ذلك هو الموروث اليمني والفارسي... الذي تجمع وتفاعل وتفاخر في الكوفة، وذلك ان مجتمع هذه المدينة الحديثة (تأسست ١٧ هـ) كان خليطاً من العرب والموالي، من بينهم اولئك الفرس الاحامرة الذي بلغ عددهم اربعة الاف باحصاء البلاذري(١٤٣) وقد كانت اليهوديَّة والنصرانية سائدتين في الكوفة قبل التأسيس الاسلامي، وقد اختلطت كلاً من الديانتين بالافكار والمعتقدات الغنوصيَّة الفارسية، فضلاً عن التواجد السابق للمزدكية والزرادشتيه حيث انتسب اليها الكثير سابقاً ثم انحرفوا في الاسلام...

يرى الجابري وغيره من الباحثين ان هذه التركيبة الاثنية المعقدة هي وراء انبعاث الغلو بالشكل الذي يصوره الجابري، وقد مرَّ بيان مُسهب ان صورة الغلو يطرحها الجابري مبالغ بها جداً، ولكن لنفرض ان هذه الصورة المهولة صحيحة ولا غبار عليها، أفلا يحق لنا ان نناقش اسبابها بلغة الجابري نفسه؟!

ترى ما هو نصيب السبب المذكور من الصحَّة؟!

لم تكن البصرة بعيدة عن هذا الموروث المعقد جداً، فهي مثل الكوفة في مجتمعها الاثني، انها اولاً وقبل كل شيء تطل على ثغر فارس، وبالقرب من (الأبلة) التي كان يتردّد عليها مسيلمة يلتمس فيها الحيل والنيرنجات واخبار المنجمين والمتنبئين)(١٤٤)، مما يؤكد انها كانت موطناً تمثل هذه النماذج، وكانت البصرة موطناً للاساورة والياجة من الفرس(١٤٥)، واكثر من هذا وذاك كان في البصرة قبيلة عبد القيس اليمانية(١٤٦) التي اشتهرت بانها أحد منابع وآليات الغلو باشد صوره(١٤٧)

ولكن لم يسجل لنا المؤرخون ظاهرة غلو بالمعنى الاصطلاحي في البصرة، فلماذا؟! اين ذهب دور هذه العوامل الذي كان كبيراً وعظيماً في الكوفة؟! فكما ان في الكوفة عرباً وعجماً كذلك في البصرة، وكما ان الكوفة قريبة من فارس كذلك البصرة، بل هي اقرب، وكما ان قبائل يمانية في الكوفة، فان في البصرة (بنو عبد قيس) فلماذا هذه المفارقة الكبيرة...؟!

ولماذا نذهب بعيداً ولا نسأل عن مفارقة اكبر، ذلك ان الغلو بالمعنى العلمي الدقيق ظهر في المدينة المنوَّرة !! وعلى يد حمزة البربري الذي تذهب بعض الاراء الى ان اسمه: حمزة بن عمارة البربري الزبيري اليزيدي(١٤٨).

واستكمالا للفائدة لا بد ان نسأل عن سبب ذلك الغلو بحب بعض رموز اهل البيت - محمد بن الحنفية - حيث وهب تلك المؤهلات !! من علم وشفاعة وغيرهما، الغلو في بدايته الاولى.

لماذا؟!

نريد ان نتحدَّث عن سبب الغلو في حدوده الحقيقية في القرن الهجري الاول وقبل ان يستفحل ويتكثف بهذه الصورة المرعبة على يد (حمزة البربري)....

وفي اعتقادنا ان من ابرز واهم الاسباب في ذلك هو اضطهاد أهل البيت، وشعور الكوفيين بعقدة الذنب ازاء فاجعة الطف ثم الاضطهاد المرعب الذي حلَّ بأهل الكوفة بالذات على يد زياد ابن أبيه وابنه عبيد الله، وقبل هذا وذاك جريرة شتم علي عليه السلام على المنابر والحيلولة دون نشر فضائله بالترهيب والترغيب، وتشويه صورته الحقيقية الرائعة في فترة حكم معاوية. كل ذلك ادى الى تفجر حالات ربما غير طبيعيَّة من الحب لهؤلاء الآل الكرام عليهم السلام، ومن الطبيعي ان يتطوَّر هذا الحب بتضاعف اسبابه السالفه، وقد انتبه لهذا الجذر الحساس هشام بن عبد الملك فكشف عن دوره الخطير عبر تصوير للتاريخ ومراحل العلاقة بين بعض الشيعة وأئمة أهل البيت، فهو يكتب الى واليه في العراق يوسف بن عمر: (أما بعد: فقد علمت بحال أهل الكوفة في حبِّهم أهل هذا البيت ووضعهم اياهم في غير مواضعهم، لانهم افترضوا على أنفسهم طاعتهم ووظفوا عليهم شرائع دينهم وعلموهم علم ما هو كائن...)[١٤٩].

واعتقد ان هذا النصَّ يشكل لوحة تاريخيَّة لرصد عملية الغلو في جذرها وأسِّها الاول ومن ثم فصول حركتها المتتابعة. ومما يلقي الضوء على هذه الحقيقة الاساسيَّة التي اهملها الجابري تحذيرات رجال أهل البيت / محمد بن الحنفية / علي بن الحسين عليهم السلام هؤلاء الشيعة الاطياب من (الحب) المبالغ به بالذات. والذي يراجع الحجاج الفكري بين معاوية وبعض شيعة علي من الوافدين والوافدات عليه يمكنه ان يكتشف البذور الاولى لهذا الحب وعلاقته بمأساة علي مع عصره برمّته.

ونعود لنسأل: وكيف ظهر حمزة البربري بهذه القفزة المذهلة في ظاهرة الغلو؟!

اين؟!

أفي المدينة المنوَّرة التي كانت مغلقة بوجه التيارات الوافدة من الفكر الاخر، المدينة التي كانت منشدَّة انشداداً عاطفياً وفكرياً الى الشيخين، المدينة التي كانت تناصب الكوفة العداء والتنافر...؟!

يقولون، ان اسمه هو (حمزة بن عمارة اليزيدي الزبيري)[١٥٠]!! واذا كان هذا صحيحاً فان احتمالا جديراً بالدراسة يبرز الى الواقع، خاصَّة وان أهل البيت لعنوا هذا الرجل وتخلوا عنه وحذروا منه...[١٥١]. لماذا لا نقول انها محاولة لتشويه هؤلاء الاطياب من آل محمد؟! صلوات الله عليهم

ان الدكتور ليس انتقائياً في اخباره، ولا يتجاوز خط التطابق بين الحديث وزمنه ولا يخلط بين الاخبار... انه ليس هذا وحسب، بل يهمل اي احتمال آخر !!

الهوامش:

(١) الجابري / محمد. تكوين العقل العربي. ط سنة ١٩٨٤ بيروت ص١١-٣٤.
(٢) ن. م. ص ١٥.
(٣) ن. م. ص ١٥.
(٤) ن. م. ص ١٥ نقلاً عن لالاند.
(٥) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي. ط سنة ١٩٨٢. بيروت. ج١، ج٢، ص٨٩.
(٦) تكوين العقل العربي، ص١١-١٢.
(٧) ن. م والصفحة.
(٨) ن. م. ص ١٧.
(٩) ن. م. والصفحة.
(١٠) ن. م. ص٢-٧.
(١١) ن. م. ص٢٢-٢٤.
(١٢) ن. م. ص ٢٤.
(١٣) ن. م. ص ٢٤.
(١٤) ن. م. ص ٢٤.
(١٥) ن. م. ص ٢٥.
(١٦) ن. م. ص ٢٥.
(١٧) ن. م. ص ٢٧.
(١٨) ن. م. ص ٢٨.
(١٩) ن. م. ص ٢٨.
(٢٠) ن. م. ص ٣٠.
(٢١) ن. م. ص ٣١.
(٢٢) ن. م. ص ١٣.
(٢٣) ن. م. ص ١٣.
(٢٤) ن. م. ص ١٣.
(٢٥) ن. م. ص ١٣.
(٢٦) موي، بول، ترجمة فؤاد زكريا، المنطق وفلسفة العلوم، دار العروبة ط١ص٧
(٢٧) تكوين العقل العربي ص ١٤
(٢٨) تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة ص١٢.
(٢٩) تكوين العقل العربي ص ٢٩.
(٣٠) تكوين العقل العربي ص ٢٢٠.
(٣١) تكوين العقل العربي ص ١٩.
(٣٢) العقل السياسي العربي ص٢١٦
(٣٣) ن.م. ص٢١٦
(٣٤) ن.م. ص٢١٦
(٣٥) ن.م. ص٢١٨
(٣٦) ن.م. ص٢١٨
(٣٧) ن.م. ص٢١٩
(٣٨) ن.م. ص٢١٩ والنص في طبقات ابن سعد ٢٩/٢ ط.دار صابر، بيروت
(٣٩) طبقات ابن سعد ٦/١ من المقدمة
(٤٠) البداية والنهاية ١٥/٨
(٤١) ن.م. ٤٢/٨
(٤٢) طبقات ابن سعد ٢٩/٢
(٤٣) ن.م. ص٨ من المقدمة
(٤٤) العقل السياسي العربي ص٢١٩
(٤٥) ن.م. ص٢١٩
(٤٦) الفتنة الكبرى لطه حسين ٩١/٢-٩٢
(٤٧) العقل السياسي العربي ص ٢٢٠-٢٢١
(٤٨) ن.م. ص ٢٢١
(٤٩) ن.م. ص ٢٢١
(٥٠) الخوارج في العصر الاموي، دكتور نايف معروف ص٤٤ - ٤٦ وقارن ذلك بالعقل السياسي،

العربي ص٢١٩ - ٢٢٠

(٥١) الطبري ٦٢٥/٦، ط دار الفكر.

(٥٢) الفرق بين الفرق ٢٣ـ٢٦.

(٥٣) ابن حزم الفصل بين الملل والنحل، دار الجيل بيروت/١٩٨٥ ط، ص٢٤.

(٥٤) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد الامير على مهنا، دار الفكر - دار المعرفة/بيروت ١٧٢/١.

(٥٥) البداية والنهاية ٢٩٥/٨.

(٥٦) النوبختي، فرق الشيعة/صحّحه وعلق عليه محمّد آل بحر العلوم، المطبعة الحيدرية في النجف ١٩٢٦ ص٢٣.

(٥٧) العقل السياسي العربي ٢٨٥.

(٥٨) مروج الذهب ٧٤/٣.

(٥٩) الصلة ١٠٩/١.

(٦٠) الطبري ٥١٠/٦.

(٦١) الطبري ٥١٦/٦.

(٦٢) الطبرى ٥١٧/٦

(٦٣) الطبرى ٥٢٠/٦

(٦٤) المسعودي ٧٤/٢ـ٧٥.

(٦٥) الاخبار الطوال ٢٩٩.

(٦٦) تاريخ العرب والإسلام ١٥٢.

(٦٧) العقل السياسي العربي ٢٨٤.

(٦٨) البداية والنهاية ٢٨٥/٨.

(٦٩) الفتوح ٢٠/٥.

(٧٠) الملل والنحل ١٧٠/١.

(٧١) الكامل في التاريخ ٢٧٢/٤.

(٧٢) فرق الشيعة ٧٣.

(٧٣) الفرق بين الفرق/دار الجبل/بيروت/١٩٨٧ ص٢٤٧.

(٧٤) نقلاً عن الصلة ١١٠/١.

(٧٥) الطبرى ٦٧٣/٦.

(٧٦) الصله ١١٠/١.

(٧٧) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للنشار ٣٩٦/١.

(٧٨) الطبرى ٤٩٨/٦.

(٧٩) جمهرة خطب العرب ٨١/٢ نقلاً عن الطبرى.

(٨٠) العقل السياسي العربي ص٢١٢.

(٨١) الطبري/طبع الاعلمي ٢٨٩/٢ ومصادر أخرى.

(٨٢) الواقدي ٢/ص ١٠٨٠

(٨٣) ابن هشام / دار الجيل ٤ / ٢١٢، ومصادر اخرى.

(٨٤) الواقدي ١٠٧٩/٢.

(٨٥) الكامل ٦٥١/١ الطبري ٢٨٩/٢.

(٨٦) السيرة الحلبيّة ح.الهامش.

(٨٧) سيرة ابن هشام/طبع دار الجيل ٤/ ١٨٤.

(٨٨) المعقل السياسي العربي ٢١٦-٢١٧.

(٨٩) عبد العزيز الهلابي/عبدالله بن سبأ.. ص١١٣.

(٩٠) مغازي الواقدي ج٢ ص ١٠٨٠، طبع دار المعرفة الإسلامية.

(٩١) السيرة لابن هشام ٥٤/٤-٥٥.

(٩٢) ن. م. ٥٥/٤.

(٩٣) ن. م. ٥٦/٤.

(٩٤) الفتنة الكبرى ١٢٧/٢.

(٩٥) العقل السياسي العربي/نص سابق ص٢١٦ - ٢١٧.

(٩٦) العقل السياسي العربي ص٢١٧.

(٩٧) الطبري/طبع دار الكتب العلمية ٨٤/٢.

(٩٨) العقل السياسي العربي ص٢٧٢.

(٩٩) العقل السياسي العربي ص٣٠٥.

(١٠٠) ن. م. والصفحه.
(١٠١) العقل السياسي العربي ص٢٠٦.
(١٠٢) ن. م. والصفحة.
(١٠٣) النزعات الماديَّة في الفلسفة الإسلامية ٥١٢/١.
(١٠٤) الثابت والمتحول ١٨٦/١.
(١٠٥) العقل السياسي العربي /المعطيات السابقة.
(١٠٦) الفكر العربي /ترجمة عادل عوا ط ٢، ص ٦٠.
(١٠٧) الحياة السياسيَّة في الدولة العربية الإسلامية / محمد جمال/ص ١٢٩.
(١٠٨) العقل السياسي العربي ص٢٣٨.
(١٠٩) لسان العرب ١٣١/١٥-١٣٢.
(١١٠) الملل والنحل ٢٨٨/١.
(١١١) شرح عقائد الصدوق ص٦٣.
(١١٢) الحسبة في الإسلام ص٣٧.
(١١٣) تاريخ الاماميَّة ص٨٧.
(١١٤) العقل السياسي العربي: ٢٨٥.
(١١٥) سيرة ابن هشام/طبع دار الجيل ٢٣٤/٤.
(١١٦) الصلة بين التصوف والتشيع ص ١١١.
(١١٧) شرح نهج البلاغة ج٥[٥-٦].
(١١٨) الصلة بين التصوف والتشيع ٩٨/١.
(١١٩) عبد الله بن سبأ الهلالي ص ٥٢.
(١٢٠) ن. م. ص ٥٢.
(١٢١) الهلالي ص ٥٦.
(١٢٢) هذا: ان وجدت المفاهيم انذاك فعلاً، والا فان هناك شكاً معتبراً في هذا الادعاء، ومن المؤكد انها مفاهيم جاءت فيما بعد.
(١٢٣) الطبري ٦٧٢/٦.
(١٢٤) البخلاء /طبع دار كرم بدمشق ص ٤٤.
(١٢٥) الحيوان ٢٢٩/٢ - ٣٤٠.
(١٢٦) ن. م. ٢٢٩/٢.
(١٢٧) فرق الشيعة ص ٣٢.
(١٢٨) العقل السياسي العربي ص٢٧٨-٢٧٩.
(١٢٩) مقاتل الطالبيين ص١١٦.
(١٣٠) ن. م. والصفحة.
(١٣١) شخصيات قلقه في الإسلام ص٢٣-٢٤.
(١٣٢) قيمة التاريخ /جوزف هورس ص ٨٤-٩٢.
(١٣٣) الطبري ٦٧٣/٦/طبع دار الفكر.
(١٣٤) العقل السياسي العربي ص ٢٩٤-٢٩٥.
(١٣٥) حلية الاولياء ١٣٧/٣.
(١٣٦) سير اعلام النبلاء ٣٩٠/٤.
(١٣٧) الفرق بين الفرق ص٢٧-٢٨.
(١٣٨) الملل والنحل ١٧٤/١.
(١٣٩) ن. م. ص ١٧٤.
(١٤٠) فرق الشيعة ص٢٩.
(١٤١) ن. م. ص٢٨.
(١٤٢) فرق الشيعة ص ٢٧ - ٢٨.
(١٤٣) فتوح البلدان/ط: دار الهلال ص ٢٧٢.
(١٤٤) الحيوان ٢٦٩/٤ ذكره الجابري ص٢٨٧.
(١٤٥) نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام ١٠٥/٢.
(١٤٦) الصلة بين التصوف والتشيع ٢٠٨/١.
(١٤٧) ن. م. ٢١/٢.
(١٤٨) مذاهب ابتدعتها السياسه /عبد الوهاب الانصاري، طبع الاعلمي بيروت ١٩٧٢ ص١٦٧.
(١٤٩) الصلة بين التصوف والتشيع ١٢٢/١ نقله الطبري.
(١٥٠) مذاهب ابتدعتها السياسة ص١٦٩.
(١٥١) رجال الكشي ص ٢٩٠-٣٠٩ في ترجمة: مقلاص بن ابي الخطاب

صدر حديثاً في سلسلة كتاب قضايا اسلامية معاصرة

١ ـ اشراقات الفلسفة السياسية في فكر الامام الخميني — كامل الهاشمي

٢ ـ الاجتهاد والتجديد — ابراهيم العبادي

٣ ـ منهج الامام الخميني في التفسير — عبد السلام زين العابدين

٤ ـ مناهج التجديد — اعداد وحوار: عبد الجبار الرفاعي

٥ ـ مدخل الى فلسفة الفقه — مهدي مهريزي

٦ ـ مدخل الى علم الكلام الجديد — محمد مجتهد شبستري

٧ ـ جدل التراث والعصر — عبد الجبار الرفاعي

٨ ـ المدرسة التفكيكية — محمد رضا حكيمي

٩ ـ الامام السجاد — حسين باقر

١٠ ـ في اشكالية الاسلام والحداثة — عادل عبد المهدي

١١ ـ اسلامية المعرفة — اسماعيل الفاروقي

١٢ ـ اصلاح الفكر الاسلامي — طه جابر العلواني